



Aksel Gaupås Johansen

Fra «nye venstre» til «høyrebølgen»

Masteroppgave i historie

Universitetet i Bergen

Høst 2016

## **ABSTRACT**

This master thesis argues that an essential condition for the neoliberal turn around 1980 was the redeployment of the ideas and values central to the protest-movements and the youthful revolts of the 1960s. More precisely, it argues that the ideas that motivated the radicals in these two tumultuous decades also, paradoxically, helped bringing about this later ideological shift. The thesis attempts to designate, by the use of the term «radical individualism», a whole family of ideals and aspirations that were central to the countercultures and political movements of the 1960s. This «individualism», contained a rhetoric of freedom that may have paved the way for the ideology of the free market and the final break with the social democratic order of the post war era. Closely related to this development were attempts to modernize capitalist culture by means of an older anti-capitalist critique. This thesis highlights the connection between radical theories of alienation and post-bureaucratic theories of management and organization seeking to maximize personal motivation and creativity. Finally the thesis shows that a romantic «artistic critique» central to the aspirations of the rebels of the 1960s has been absorbed into modern corporate rhetoric aiming at entrepreneurship and innovation. The necessary comparative operations are made possible by constructing «ideal types» in a tradition of Weber, and, technically, by means of «cluster analysis» as practiced in the tradition of rhetorical criticism.

## TAKK

Jeg vil benytte muligheten til å takke alle som har bidratt til at denne oppgaven er blitt en realitet. Først og fremst vil jeg takke kjæresten min, Ragnhild. Hun har vært forståelsesfull og støttende hele veien, fra start til slutt – selv om strikken har vært tøydd til bristepunktet noen ganger. Hun har – som regel – holdt ut med lange utredninger om freudo-marxisme, ledelsesteori, idealtyper m.m. – selv om temaet ikke alltid har egnet seg til morgenkaffen, eller til IKEA-besøk. Ragnhild har klart den nærmest umulige oppgaven å forsørge et barn og en fattig student – så å si på egen hånd – som kunstner på heltid og barnehageassistent på deltid. Dette har vært slitsomt, og jeg vet at det har ført til mange bekymringer. Det er virkelig imponerende hva du får til i kunsten og i livet.

Den andre jeg vil takke, er min sønn Theodor. En gladere, snillere og mer omsorgsfull seksåring skal man lete lenge etter. Han har måttet akseptere mang en gang at pappa ikke har kunnet være med på ferie eller andre hyggelige fritidsopplegg pga. oppgaven. Jeg vet at det har vært kjipt og tidvis trist. Unnskyld kompis, jeg skal prøve å ta igjen for tapt tid.

Derneft vil jeg takke min veileder Jan Heiret, som har gitt gode råd og kritiske innspill. Det har ikke alltid vært smooth sailing oss imellom, men vi fant ut av det etter hvert. Takk for at du har vist tålmodighet for et prosjekt som har tatt mange omveier.

Jeg vil også takke min bror Markus, for tips om relevant litteratur og gode samtaler om politisk filosofi, kunst og næringsliv, familieliv og fotball. Det er, som alltid, interessant og stimulerende. Takk til Synnøve Skarsbø Lindtner for gode samtaler i forbindelse med henting og levering av barn i barnehagen, og for gode tips om litteratur. Takk til Christian Florelius for interessante og oppildnende diskusjoner om politikk og fag på Ad Fontes, Ferdinand eller andre steder hvor det er billig kaffe eller øl. Jeg vil også takke Greger på Antikvariatet i Torvgaten for hans store og rimelig prisede samling av gamle Pax-bøker og annet snacks fra perioden jeg skriver om. Det har vært en skattkiste for meg! Takk også til kafé Blom, på John Lunds plass, hvor jeg har tilbrakt mange arbeidstimer med en god kopp kaffe. Stedet har vært min Café de Flore.

Da jeg i går morges lå og slumret i sengen, hørte jeg Ragnhild si til Theodor idet hun vekket ham: «Jeg skjønner at du er sliten og at det har vært hektisk i det siste, men etter mandag kan vi endelig slappe av». JA! ropte Theodor, og spratt opp av sengen og hoppet rundt med armene opp i luften, FOR DA ER PAPPAS FERDIG MED OPPGAVEN SIN!!!

Ja, gutten min, nå er jeg ENDELIG ferdig. Mic drop!

# INNHold

## 1. PROBLEMSTILLING

|       |   |    |
|-------|---|----|
| 1.1   | Nye verdier   | 6  |
| 1.2   | «Høyrebølgen» med stor og liten H                       | 10 |
| 1.2.1 | Sosialdemokratiets suksess                              | 11 |
| 1.2.2 | «Styringskrise»   | 15 |
| 1.2.3 | «Overregulering»  | 16 |
| 1.3.1 | «Høyrebølgen» som ungdomsopprør                         | 18 |
| 1.3.2 | Fra nyradikalisme til nyliberalisme                     | 22 |
| 1.3.3 | Internasjonale bidrag: Harvey, Sennett og Judt          | 23 |
| 1.3.4 | Norske bidrag: Notaker, Lie, Olstad, Furre og Sejersted | 28 |

## 2. METODE

|     |                            |    |
|-----|----------------------------|----|
| 2.1 | Fordømmelse og forståelse  | 35 |
| 2.2 | Emisk vs. etisk perspektiv | 36 |
| 2.3 | Idealtyper                 | 40 |
| 2.4 | Klyngeanalyse              | 43 |
| 2.5 | Innovative ideologer       | 43 |
| 2.6 | Kontinuitet og brudd       | 46 |

## 3. RADIKAL INDIVIDUALISME

|       |                         |    |
|-------|-------------------------|----|
| 3.1   | Enhet og mangfold       | 49 |
| 3.2   | Eksempel 1: Axel Jensen | 51 |
| 3.2.1 | Selv og samfunn         | 60 |
| 3.2.2 | Sint ung mann           | 63 |
| 3.2.3 | Nøkkelbegreper          | 67 |

## 4. FREMMEDGJØRING OG FRIGJØRING

|        |                                  |    |
|--------|----------------------------------|----|
| 4.1    | Den unge Marx                    | 69 |
| 4.1.2. | Det «gamle» og det «nye venstre» | 74 |
| 4.1.3  | Fremmedgjøring                   | 78 |
| 4.1.4  | Menneskelig rikdom               | 82 |
| 4.1.5  | Vekst og utvikling               | 84 |
| 4.2    | Freudo-marxisme                  | 86 |
| 4.2.1  | Psykologi og historie            | 89 |
| 4.2.2  | Familie og seksualitet           | 92 |
| 4.2.3  | Eksempel 2: Erik Grønseth        | 94 |

## 5. FRA REVOLUSJON TIL INNOVASJON

|      |                         |     |
|------|-------------------------|-----|
| 5.1  | «Kapitalismens nye ånd» | 100 |
| 5.2  | Frigjøringsfilosofi     | 103 |
| 5.3. | Taylors barn            | 106 |
| 5.4  | Opprør og innovasjon    | 108 |

|           |  |     |
|-----------|--|-----|
| 5.5       | Autentisk selvutfoldelse                   | 111 |
| 5.6       | Humanisme                                  | 113 |
| 5.7       | Taylorisme                                 | 116 |
| 5.8       | Byråkratikkritikk                          | 118 |
| 5.9       | Arbeid som livsstil                        | 122 |
| 5.10      | Den motkulturelle idé                      | 126 |
| <b>6.</b> | <b>FRIHETENS FORM</b>                      |     |
| 6.1       | Kunstnerkritikk                            | 130 |
| 6.2       | Nye aksjonsformer                          | 132 |
| 6.3       | Den estetiske dimensjon                    | 137 |
| 6.4       | Kunst som livsutfoldelse                   | 140 |
| 6.5       | Den kreative klasse                        | 142 |
| 6.5.1     | Eksempel 3: Kunst og næring                | 146 |
| 6.5.2     | Eksempel 4: Honnørord for enhver anledning | 152 |
| <b>7.</b> | <b>SLUTTORD</b>                            | 155 |
|           | <b>LITTERATUR</b>                          | 157 |

# 1. PROBLEMSTILLING

## 1.1. Nye verdier

I 1982 skrev tidligere statsminister Lars Korvald (KrF) i sine memoarer at Norge «gjennomlever en oppbruddstid» hvor «ingenting synes å ligge fast». Han viste til en tiltakende normløshet: «Situasjonen preges av oppløsning og usikkerhet i forhold til de normer som vår kultur har bygd på i hundreder av år» (Korvald 1982, s. 341). Norge og hele den vestlige verden var inne i en «kulturkrise» kjennetegnet av «avkristning og avideologisering». Tidligere aksepterte normer «settes til side i toleransens og nøytralitetens navn». Ingen ting står fast, alt er lov. «Forvirringen synes å være opphøyet til norm.» Slik finner det sted en «bevisst og ubevisst kamp mot de kristne verdier». Denne kampen føres bl.a. offentlig gjennom et lovverk «som ikke lenger skal preges av kristne normer, men ofte tvert imot slik som gjennom lovfestet fri abort» (ibid.).

Den overordnede tendens både i Norge og i Vesten for øvrig, var denne, skal vi tro Korvald: «Humanismen skal erstatte det kristne menneskesyn. Mennesket settes i sentrum istedenfor Gud». Dette medfører at etikk og moral «på meget viktige livsområder [blir] privatisert». Hele denne utviklingen koker ned til spørsmålet om hvilke verdier som skal ligge til grunn i samfunnet. Striden om disse verdiene er ikke ny – Korvald trekker en linje tilbake til det 19. århundre – og den er heller ikke avsluttet. Hele tiden står «kulturkampen» nettopp om dette:

«Viktige livsområder blir privatisert. Solidaritet med de svake og de undertrykte står i kontrast til det moderne og selvopptatte menneske. Materialismen har igjen høykonjunktur. Men individualismen og materialismen har ikke noe svar verken til enkeltmennesket selv eller fellesskapet» (ibid.).

Den kritikk som Korvald her retter mot «normoppløsningen» ved inngangen til 1980-tallet, er til forveksling lik den kritikk de konservative på 1950-, 60- og 70-tallet rettet mot «kulturradikalismen», «ungdomsopprøret» og de motkulturelle «protestebevegelsene». Den gang var det helst venstreorienterte av forskjellige slag som fikk skylden den truende «kulturkrisen». Det interessante med Korvalds anklage er at det ikke er «the usual suspects» som står på tiltalebenken, men høyresiden, og da særlig partiet Høyre. Hele denne betraktningen om «kulturkrise» er skrevet i anledning av at KrF-landsmøtet i 1981 hadde erklært at Høyres liberale abortsyn var uforenlig med regjeringssamarbeid.

«Det skjer noe med Norge», skrev Hans Henrik Ramm i sin bok *Nå går alt så meget bedre* (1985). Ramm var en erfaren stortingspolitiker for partiet Høyre og hadde også vært statssekretær i Olje- og Energidepartementet og personlig rådgiver for Willoch-regjeringens finansminister Rolf Presthus. I

denne boken gir han en beskrivelse av et Norge i endring: en «ny livsholdning og livsstil» basert på «nye verdier» brer om seg og gjør seg gjeldende. I følge Ramm er dette med på å gi styrke til «høyrebølgen» – dels fordi Høyre har vært «flinkere enn de andre til å fange opp disse endringene, dels fordi folk forbinder Høyre med de verdiene som nå prioriteres sterkere» (Ramm 1985 s. 16).

Hvilke verdier er det som «nå prioriteres sterkere», hvorfor er det nettopp Høyre som klarer å «fange dem opp»? Ifølge Ramm dreier det seg om «frihet, toleranse, liberalitet, livsglede og humor». Dette er verdier som historisk sett ikke kan sies å ha vært sentrale for det tradisjonelt konservative partiet Høyre. Allikevel ser det ut til at det er nettopp Høyre som klarer å ta disse verdiene til inntekt for seg i disse årene tidlig på 1980-tallet. Ramm stiller spørsmålet slik: «Hvordan kan et konservativt parti som normalt burde oppfattes som gammeldags, stivbeint, besteborgerlig og moralistisk fange opp livsstilbevegelser som på mange måter er kulturradikale?» (1985 s. 17). Bare et par tiår før var det venstresiden som fanget opp disse bevegelsene. Tydeligvis har det skjedd en endring. «Plutselig oppdager vi at det er de andre som oppfattes snerpete der vi ble oppfattet slik før» (s. 19).

Skal vi tro Ramm, har det forekommet et rollebytte. Høyre oppfattes nå, slik venstresiden ble det før, som en garantist for «frihet», «livsglede», «livsutfoldelse» og for folkelig «virketrang og skaperevne» (1985 s. 17-21). Venstresiden, derimot, oppfattes snarere som konservative og «moralistiske», bl. a. i sin allianse med «de kristelige» i «kampen mot pornografien». Denne kampen har ført til en pornolov som

«meget mulig kriminaliserer både *Uten en tråd* og en masse andre ytringsformer som Dagblad-Venstre av 50- og 60-årene ville forsvart forbitret. Hvis *Uten en tråd* var blitt forbudt i dag, er det mer sannsynlig at importerte svenske oversettelser ville være å få kjøpt uoffisielt på Unge Høyres kontorer enn på SVs» (Ramm 1985 s. 18).

Både Korvald og Ramm beskriver et Norge i endring. Begge hevder å se nye verdier og en ny livsholdning i det norske folk tidlig på 1980-tallet. Begge hevder at «høyrebølgen», og da særlig partiet Høyre, appellerer til disse nye verdiene og holdningene og aktivt bidrar til å kjempe dem fram. Slik Korvald ser det, undergraves nå de tradisjonelle kristne verdier som hele samfunnet er bygget på. Alle faste forhold blir brutt ned av en individualisme som er humanistisk, materialistisk osv. Ramm, som selv er en betydningsfull del av høyrebølgen, ser ganske annerledes på det hele. For ham dreier det seg om en sunn og positiv utvikling som det gjelder å legge til rette for. Særlig interessant er det at han åpent står frem som arvtaker til et eldre venstreorientert frigjøringsprosjekt. Før var det Høyre som ble oppfattet stivbeint og moralistisk sammen med de kristen-konservative, nå er det snarere SV. Høyre har maktet å kapre viktige kulturradikale impulser som venstresiden før hadde kontroll over. Interessant er det også at Høyre nå blir utsatt for kritikk fra fra kristen-

konservativt hold for å være nedbrytende og undergravende, nesten på samme måte som venstresiden ble det på 1960-tallet. Anklagene er de samme: Pliktfølelse og selvoppofrelse må vike for individualisme og hedonisme. Umiddelbar tilfredsstillelse av personlige lyster prioriteres framfor måtehold, ansvarsfølelse og selvbeherskelse. Samfunnsinstitusjonene brytes ned på denne måten, og de tradisjonelle autoritetene utfordres og nedkjempes. Det som er igjen, er en frihetlig erotisert kultur hvor den umiddelbare nytelsen går foran alt. At kritikken som rettes mot «høyrebølgen» på noen måter er så påfallende lik den kritikk som nyradikalismen og «ungdomsopprøret» møtte bare noen tiår før, kan sies å underbygge Ramms påstand om at Høyre på 1980-tallet klarte å «fange opp livsstilsbevegelser som på mange måter er kulturradikale».

Tidligere arbeidsminister Robert Eriksson har nylig utgitt en politisk selvbiografi. I tittelen *Bare gjør det* er det en merkelig dobbel referanse: både til yippie-lederen Jerry Rubins revolusjonære *DO IT!* (1970) – og til den massive gjenbruk av samme slagord i storkonsernet Nikes reklameoffensiv (fra 1988): *Just do it* (jf. Frank 2002, s. 317). Begge uttrykker en slags kompromissløs spontanitet som man kanskje ikke forventer hos en minister fra et høyreparti. Men dette er ikke et arbeidsuhell: Samme dobbelthet går igjen i undertittelen *Trofast rebell for Siv og Erna*.

Kan man være en «rebell» og samtidig stå ansvarlig for regjeringens arbeidslivspolitik, kan man være både kompromissløst spontan og «trofast»? De første sidene i boken gir et slags svar på dette spørsmålet.

Under valget i 1989 gikk den da 15 år gamle Eriksson inn for å finne et parti han kunne støtte. Han hadde lest Jens Bjørneboe og var «fascinert av forfatterens angrep på formyndermennesket» (Eriksson 2016 s. 11). Etter å ha lest alle partiprogrammene, kom han til at Fremskrittspartiet stakk seg ut. Dette programmet «åpnet opp verden for meg», skriver han, «det var kjærlighet ved første blick ... Alt falt på plass» (ibid.). Hos Fremskrittspartiet kjente han igjen noe som allerede var blitt viktig for ham:

«Det jeg først og fremst forelsket meg i, var den liberalistiske ideologien. Tanken om at hvert enkelt menneske er unikt, uansett hvor du kommer fra eller hvem du er. Det var kun Fremskrittspartiet som snakket om at du skal ha frihet til å bestemme over ditt eget liv, at du skal kunne ta valg – og at du må ta konsekvensene av valgene du tar. Ved å gi mennesker frihet, blir de ansvarliggjort. Jeg fant mye av tankegodset til Bjørneboe i Fremskrittspartiet. Kampen mot formyndermennesket, denne trangen noen har til å bestemme over andre menneskers liv. Det er en grunnholdning jeg har tatt med meg videre som politiker.

Jeg elsket at Fremskrittspartiet tok et oppgjør med formynderiet fra Pappa Stat og Mamma Kommune. Hvert enkelt individ skulle få bestemme over sitt eget liv, det skulle ikke være så mange regler, påbud og forbud. Ville du bygge garasje på eiendommen din eller handle alkohol i butikken, ja, så skulle du få lov til det» (Eriksson 2016 s. 13).



Unge Erikssons politiske veivalg baserte seg på at han kunne kjenne igjen Bjørneboe i Carl I. Hagen. Ved første øyekast kan dette virke som en helt urimelig sammenblanding. Bjørneboe var på 1960- og 70-tallet en av det nye venstres fremste representanter i Norge. Han var en av de tydeligste samfunnskritiske stemmene i tiden; de unge og opprørske trykket ham til sitt bryst. Han var en av de, om ikke den, viktigste forfatteren til det nystartede venstreradikale Pax forlag. Bjørneboe førte en kompromissløs kamp mot stivnede institusjoner (skole, kirke, fengsel, byråkrati), mot begrensende lover og normer (for eksempel pornografilovgivningen), mot autoriteter av alle slag (– ikke minst politiet og domstolene), og han gjorde det ofte og gjerne på provokatorisk vis. Han identifiserte seg med outsiders av alle slag (kjettere, svikere, forbrytere, avvikere). I 1960-årene var han en åpenlys trussel mot alt hva det konservative Norge hadde kjært.

Nå skal det sies, som Helsvig har poengtert, at «Bjørneboe var, og er, ikke lett å putte i noen politisk eller ideologisk bås» (Helsvig 2014, s. 54). Han hadde gått fra å være en verdikonservativ antroposof som ung, til å bli kultur- og venstreradikal rabulist i moden alder. Han var hverken liberalist eller uttalt sosialist eller kommunist, men fikk med årene en viss sans for anarkismen. Treffende og oppklarende er Berg-Eriksens karakteristikkk av Bjørneboe som «en åndelig og individualistisk opprører» (Berg-Eriksen et al., 2003, s. 116). I den egenskap var han «sterkt romantisk i troen på enkeltmenneskets uendelige verdi og i aggresjonen mot alle kontrollerende og formynderske krefter» (ibid.).

I 1960-årene var det særlig venstreradikale strømninger som syntes å representere denne typen aggresjon; mot slutten av 1980-årene var det snarere liberalistene ute på høyresiden. Bjørneboe representerte en frihetstrang som uten store vansker kunne om-funksjoneres og kanaliseres inn i politiske prosjekter av begge slag. Historien om hvordan hans radikalisme kom til å forberede unge Erikssons valg av ytre høyre, er neppe enestående. Hoved-antakelsen i denne oppgaven er at den peker mot en viktig bakgrunn for høyresidens overtakelse av det politisk-ideologiske hegemoniet fra rundt 1980.

I «Tale til årets Russ» (1956) framstilte Bjørneboe friheten som en evinnelig kamp:

«Jeg tar meg den frihet. Der ligger hemmeligheten med frihetens vesen. Man tar seg den. Ingen gir oss frihet; vi må ta den selv. Ingen får mer frihet, virkelig frihet enn han selv erobrer seg. Dette gjelder den ytre frihet, men det gjelder i enda meget høyere grad den indre. Det gjelder her selve frihetens idé, det er den som mangler. De mennesker som i dag formynder oss av alle krefter, som ser sin høyeste plikt og glede, sin største dyd, sin innsats for menneskene nettopp i å frata oss friheten, som ser sin høyeste oppgave i å redusere vår frihet til det minste vi kan leve på, som anser seg selv for de fødte ledere og selvskrevne formyndere av menneskeheten – disse menneskene har selv en gang levet nettopp for friheten» (Bjørneboe 1968, s. 107).

Slike ord hadde sterk appell til 1960-tallets «nye venstre». Men omtrent alt dette ville en «ekte liberalist» i «høyrebølgens» tid også kunne si seg enig i.

Korvald, Ramm og Eriksson: Her er tre politiske aktører som har festet seg ved mer eller mindre samme sak, men til forskjellig tid og fra forskjellige ideologiske utsiktspunkter. Denne oppgaven tar sikte på å framskaffe et klarere inntrykk og en mer reflektert forståelse av denne tilsynelatende paradoksale sammenhengen mellom «ungdomsopprør» og «høyrebølge» som de alle tre har lagt merke til.

## **1.2 «Høyrebølge» med stor og liten H**

Uttrykket «høyrebølge» viser til gjennombruddet for liberal høyrepolitikk i årene rundt 1980. I denne sammenheng kan det være grunn til å presisere at det dreier seg om tre forskjellige forhold med nær indre sammenheng. Med «høyrebølge» sikter jeg her ikke bare til partiet Høyres valgseiere i 1981 og i 1985, men også til en generell dreining av det politiske liv i retning høyre. Det dreier seg altså ikke bare om en politisk konjunktursvingning, men også om noe som i ettertid ser ut til å ha vært et epokeskifte både med hensyn til styrkeforholdet mellom partiene og med hensyn til politisk mentalitets-utvikling mer generelt.

Klargjørende kan det være å skille mellom «høyrebølgen» med stor og liten H. Skrevet med stor H viser den til oppsvinget i velgeroppslutning for partiet Høyre under stortingsvalgene i 1981 og i 1985. Særlig er valgresultatet fra 1981 oppsiktsvekkende, siden partiet da kunne registrere en fremgang på mer enn 10 % på mindre enn et tiår. Med denne nye styrken var det i stand til å foreta et endelig brudd med etterkrigstidens «arbeiderpartistat». Før 1973 hadde partiet knapt vært over 20 % ved noe valg siden krigen; nå fikk det hele 32 % av stemmene.

«Høyrebølgen» i denne forstand ble kortvarig. Arbeiderpartiet gjenerobret regjeringmakten i 1986 med Gro Harlem Brundtland som statsminister. Siden da har oppslutningen om Høyre variert. Tidvis – som i 1997 og 2005 – har den til og med vært lavere enn de første etterkrigsårene, dvs. under 15 %.

«Høyrebølgen» skrevet med liten H viser til en mer dyptgripende og varig endring. Samtidig med rekordoppslutningen om partiet Høyre på begynnelsen av 1980-tallet, ble det etablert et mønster som har holdt seg frem til våre dager: Høyrepartiene (Høyre og ALP/FrP) har fra nå av fått til sammen ca. 35 % ved valgene. Når det ene har gått tilbake, har det andre gått frem. Med unntak for valgene i 1993 og 1997 har de to partiene samlet sett vært temmelig stabile.

«Høyrebølgen» i denne forstand pågår fortsatt. Faktisk ser det ut til at den i senere tid er blitt styrket: Ved valgene i 2009 og 2013 fikk de to partiene til sammen over 40 % av stemmene.

Uttrykket «høyrebølge» kan også vise til en generell endring av det politisk-ideologiske klimaet slik at verdier og synspunkter som tradisjonelt har vært forbundet med høyrepartiene også har fått innpass i sentrumspartiene og sosialdemokratiet. «Høyrebølgen ble en flom som tok med seg alle partier mot høyre på høyre/venstre-skalaen», skriver Berg-Eriksen m.fl. (2000, s. 337). I denne forstand er «høyrebølgen» et annet ord for nyliberalismens gjennomslag som dominerende politisk ideologi. «Som politisk virkelighetshorisont og mentalitetsform var markedsøkonomien like hegemonisk som det fellesskapsorienterte sosialdemokrati hadde vært 50 år tidligere, og mer dominerende enn 1970-tallets virkelighetsdefinisjoner fra venstre» (s. 336). At Arbeiderpartiet inntok regjeringskontorene igjen i 1986, markerte ikke slutten på «høyrebølgen» når den blir forstått på denne måten. Partiet hadde «fornytt» seg, og var, sammenlignet med storhetstiden under Gerhardsen, nesten ikke til å kjenne igjen. Det hadde sett seg nødt til å «slakte noen hellige kuer», som Brundtland uttrykte det – og fremstod nå i en «feminisert og mer markedsvennlig og individorientert utgave» (Berg-Eriksen et. al. 2003 s. 336)

Høyrebølgen gis ofte forklaringer som tar utgangspunkt i økonomisk-administrative forhold: Overregulering, en styringsivrig stat, velferdsstatens voksende utgifter, endimensjonalt og insensitivt teknokrati, nye økonomiske utfordringer osv. Men disse forklaringene belyser bare deler av fenomenet. Som Einar Lie har påpekt, «ligger det en utfordring i å forstå den brå overgangen mellom 1970-årenes mer radikale politikk og høyrebølgen og liberaliseringen på 1980-tallet» (sit. i Olstad 2010, s. 209).

Å vise til en «styringskrise» for sosialdemokratiet er ikke uten videre det samme som å forklare velgertilslutningen som høyresiden – og da spesielt partiet Høyre – fikk på slutten av 1970-tallet. Dette omslaget har i ettertid vist seg å være innledningen til en lengre periode med nye politiske styrkeforhold og med markant forskyving av det ideologiske hegemoniet. Tilsynelatende dreier det seg om et dypt brudd og et plutselig sprang i den politisk-ideologiske innstillingen til store deler av den norske befolkningen. Hva var det som beredte grunnen for denne endringen? «Høyrebølgen er syttitallsoppbruddets mest paradoksale utfall», hevder Notaker i *Høyres historie* (Notaker 2012, s. 18). Var oppbruddene til venstre og høyre så forskjellige på alle måter som de gir seg ut for å være? Kan det ha vært noen kontinuiteter mellom disse periodene, og noen likheter mellom disse politiske bevegelsene, som åpenlyst er så forskjellige?

### **1.2.1. Sosialdemokratiets suksess**

Perioden 1945-1975 blir ofte beskrevet som «De gyldne tiår». Den kjennetegnes av kraftig økonomisk vekst, rekordlav arbeidsledighet, økt og forbedret levestandard for det store flertall, og gratis eller billig utdanning for alle, noe som igjen førte til økt sosial mobilitet.

Den samfunnstendens som her beskrives fant sted i mer eller mindre hele den vestlige verden, og da også i Norge. «Vekst og stabilitet var et fellestrekk for landene i den vestlige økonomien», slår Lie fast. (Lie 2012, s.99). En konsekvens av dette var bl.a. at man på 60-tallet – som historiker Tony Judt har påpekt – opplevde «job security and upward social mobility on an unprecedented (and never to be repeated) scale» (Judt 2010, s.51).

Ifølge Finn Olstad var «økonomisk vekst, økt vekstand og materiell trygghet også en form for frihet». Det ga «nye muligheter for utdanning og en vei ut av ufrihet» (Olstad 2010, s.169). Ifølge ham ble «dette kjernen i den nye friheten for de mange i 1950- og 1960-årenes Norge» (Ibid.). Det mest påfallende ved denne samfunnsutviklingen var at de sosiale og økonomiske forskjellene krympet til et nivå det hverken før eller siden har vært mulig å nå. Mye av æren for dette ble gitt en aktiv, intervenerende og regulerende stat, en ekspansiv stat, om man vil, basert på økonomiske prinsipper à la Keynes. Statlig og økonomisk virksomhet skulle bygges på vitenskapelige innsikter og formal rasjonalitet. Slagstad skriver om Norge i denne perioden at fremtidsvisjonen var vitenskapelig industrialistisk – «å utvikle og utnytte rasjonelt og fullstendig alle landets produktive krefter i samsvar med den produksjonsteknikken moderne vitenskap har gjort mulig» (Slagstad 1998, s. 222).

Det handlet altså om å etablere et system drevet av hva finansminister Brofoss beskrev som «rasjonelle overveielser». En ny form for rasjonalitet måtte gjennomsyre politikk og forvaltning (Slagstad 1993, s. 35). Dyrkingen av vitenskap og ekspertise var en reaksjon på det man så på som det frie markedes uregjerlige tendenser. Helt fra ca. 1880 av hadde det vært av og på med økonomiske kriser – en urolig periode som endte med en verdensomfattende økonomisk krise fra 1929. Etter dette var troen på markedet svekket. Frie markedskrefter betydde kaos og usikkerhet, ble det hevdet. Man fryktet at mellomkrigstidens økonomiske krisesyntomer igjen skulle gjøre seg gjeldende. Judt formulerer det slik: «Almost everyone feared the implications of a return to the terrors of the recent past and was happy to constrain the freedom of the market in the name of public interest» (Judt 2010, s. 48). Målsettingen ble – slik DNAs slagordet lød – å gå «fra kaos til plan» (jf. Slagstad 1993, s. 34).

Det er viktig å ha med seg at ideen om rasjonell planlegging av samfunnsøkonomien ikke først og fremst var orientert mot vekst for vekstens egen skyld. I stedet må den forstås, slik Judt har hevdet, som «a distributive concept» (Judt 2010, s. 73). Det handlet om å sikre en jevn fordeling av samfunnsverdiene, hvilket i bunn og grunn er et moralskt anliggende.

Samfunnssolidaritet var en høyt aktet idé i disse årene, både på høyre- og venstre-siden (jf. Slagstad 1998, 210). De økonomiske spørsmål var like mye sosiale spørsmål, og omvendt. Det økonomiske og det sosialpolitiske gikk hånd i hånd. Sosialisering skulle skje på bakgrunn av rasjonalisering. «There was a moralized quality to policy debates in those early postwar years»,

skriver Judt, «Unemployment ... inflation ... agricultural prices, these were not just economic issues, they were regarded by everyone from priests to secular intellectuals as tests of the ethical coherence of the community» (Judt 2010, s. 47).

Boligpolitikken kan tjene som et godt eksempel i denne sammenheng. Den fikk høy prioritet og var et statlig satsningsområde i perioden. «Strengt tatt», skriver Olstad, «dreide det seg ikke bare om velferd, trivsel og psykisk helse. Industriutbygging og boligreising hang nøye sammen» (2010, s. 158). Et moderne industrisamfunn, hevdet man i en stortingsdebatt i perioden, forutsatte at man måtte «gjenreise den menneskelige arbeidskraft». Boligen skulle være et område for avlastning og restitusjon fra arbeidets mange påkjenninger på kropp og sjel. Ikke bare var det viktig å prøve å sikre boliger til alle, men også utformingen av boligene var av stor betydning. «Flere soverom var, påpekte arkitekt Odd Brochmann, «den eneste muligheten til å utvikle et sunt familieliv, i motsetning til hva vi finner i de vanlige toromsleilighetene ... før krigen». Det dreide seg om familiens og særlig barnas mentale helse» (Olstad 2010, s. 159). Derfor var 50-tallets boligideal leiligheter med tre rom og kjøkken og 60-tallets fire rom og kjøkken, noe som innebar en kraftig forbedring i forhold til førkrigsårene. Hus og hjem ble nå, i større grad enn før, designet etter familiens og husmorens behov, etter et «funksjonalistisk program», hevder Olstad, hvor «rommene skulle være praktiske, lette å rengjøre og fylle sin funksjon. Lyset skulle inn i oppholdsrommene» (Olstad 2010, s. 160).

En annen viktig ingrediens i «de gyldne tiårs» suksessoppskrift var utbyggingen av velferdsstaten. I Norge innebar dette en fortsettelse av det velferdsstatlige prosjekt som Johan Nygaardsvold hadde iverksatt i 1935. Vel å merke ble dette prosjektet påbegynt på 1890-tallet, men de epokegjørende årene i dette prosjektet var mellom 1935 og 1940. «Krigsårene kom til å befeste velferdsstatsprosjektet», skriver Slagstad (1998, s. 209). Et særlig viktig bidrag i Arbeiderpartiets sosaldemokratiske velferdssamfunn var Folketrygdeplanen som ble fremlagt for Stortinget i 1948 og etappevis gjennomført fram til 1966. Dette var en velferdspolitisk ordning som ikke bare skulle gjelde de mest trengende, men hele folket. Med den, «var noe nytt kommet til», skriver Slagstad, «nemlig en type universalisme», hvilket innebar like rettigheter for alle, ikke bare de mest trengende (1998, s. 210). Slagstad skriver følgende om dette: «Brofoss argumenterte for at staten måtte oppveie den sosiale ulikhet som følger av liberalismens negative frihet: Velferdsstaten som forutsetning for å kunne realisere rettsstaten for enhver» (2012, s. 266).

Ifølge Olstad var dette en «sosial velferdsstat». Slik ble begrepet velferdsstat knyttet til en større politisk helhet, skriver han, «der planstyring og offentlige reguleringer var en forutsetning» (Olstad 2010, s. 161). Det er den brede definisjon av velferdsstat det her tales om, «som en form for arkitektur for samfunnet» (Ibid.), og ikke den smale definisjonen som kun ser velferdsstaten som et «sosialt sikkerhetsnett med kjerneområde i sosialpolitikken» (Ibid.).

At franskmennene opplevde perioden som *les trente glorieuses*, og vest-tyskerne så den som et *Wirtschaftswunder*, mens engelskmennene kalte den *the age of affluence*, kan tyde på at den nærmest ble oppfattet som et mirakel (jf. Judt 2010, s. 51; Lie 2012, s. 100). «Den gode utviklingen syntes å bekrefte styringsideologiens berettigelse», slår Slagstad fast (1993, s. 33). Sosiologen og filosofen Ralph Dahrendorf kom midt på 1970-tallet med en uttalelse som synes å underbygge dette: «In many respects the social democratic consensus signifies the greatest progress which history has seen so far» (sit. i Judt, 2010 s. 78).

Hvorfor vendte det norske folk og resten av den vestlige verden denne samfunnsordningen ryggen – når den bare hadde suksess å vise til?

Folk flest hadde ønsket seg bort fra usikre og kaotiske forhold under det frie markedes betingelser; de søkte mer stabile, tryggere og mer rettferdige tilstander i ly av en ny styringsideologi – og den hadde vist seg å virke eksemplarisk. Det er vanskelig å forstå at den folkelige opinion kunne snu så brått og gå nærmest motsatt vei. Koselleck har hevdet at «verdenskrigene medførte for både berørte og de mere direkte implicerede erfaringsbrud og erfaringsforskydninger, som tidligere var utænkelige, ja simpelthen umulige at forestille sig. Der kan derfor ikke være nogen tvivl om, at alle de samtidiges bevidsthed er blevet præget af verdenskrigene» (Koselleck 2007, s. 249). Det er imidlertid vanskelig å få øye på noen tilsvarende kollektiv erfaring som i løpet av 1960- og 70-årene har vært så rystende at den har kunnet rokke ved tilliten til den etablerte samfunnsmodellen. Som Boltanski og Chiapello har påpekt, var det i perioden ingen dramatiske omveltninger eller sammenbrudd av typen krise og krig, som kunne tenkes å tvinge fram en grunnleggende politisk reorientering hos det store flertall av velgere (2007, s. 168).

Selv om det nok kan hevdes at sosialdemokratiet var på vei inn i en styringskrise, var det fremdeles langt fra at de brede lag av folket hadde fått merke det på kroppen. De nye utfordringene som sosialdemokratiet sto overfor, hadde ennå ikke gitt seg utslag i noen alvorlig svikt i tilførselen av velstand og trygghet. Tvert om kan det hevdes at 1970-årene i Norge var en særdeles aktiv periode i utbyggingen av velferdssamfunnet. Med tiltak som arbeidsmiljøloven og sykkelønsordningen ble spørsmål om helse, sikkerhet og arbeidsmiljø satt på dagsorden. Det var også i denne perioden grunnen ble lagt for en offensiv likestillingspolitikk, med foreldrepermisjon og offentlige barnehager (Vollset 2011). De såkalte Kleppepakken bidro – inntil videre – til å sikre tilnærmet full sysselsetting og reallønnsvekst. «Rent allment synes dette å ha vært sosialdemokratiets høydepunkt», skriver Nilsen og Østerberg om midten av 1970-årene (1998, s. 52). Derfor har Judt et poeng når han hevder at «by the early 70s it would have appeared unthinkable to contemplate unraveling the social services, welfare provisions, state funded cultural and educational resources and much else that people had come to take for granted» (Judit 2010, s. 79).

### 1.2.2. «Styringskrise»

Den «sosialdemokratiske orden» hadde utover 1970-tallet begynt å vise svakhetstegn. I møte med oljeprishoppet (1973) og den påfølgende stagflasjonen i den internasjonale økonomien, og Bretton Woods-systemets sammenbrudd, klarte ikke sterk motkonjunkturpolitikk å hamle opp med virkningene av de internasjonale forhold på norsk økonomi. Samtidig begynte arbeidsmarkedet på en negativ trend og velferdsstatens utgifter begynte å nå et nivå som det ikke var dekning for.

Det er blitt hevdet at Norge opplevde en «styringskrise» siden «tilvante måter å tenke økonomisk politikk på kom til kort» (Lie 2012, s. 123). Enkelte historikere har ment at den reorientering som skjedde på slutten av 70-tallet innen politisk praksis var en uunngåelig nødvendighet. Francis Sejersted har f. eks. hevdet at kursendringen egentlig begynte i 1977, mens Arbeiderpartiet satt ved makten. Da ble den ekspansive finanspolitikk lagt på hyllen, ettersom det var tydelig at den ikke lenger strakk til. Dermed begynte man så smått på en avreguleringsprosess og en omlegging av skattepolitikken.

Man får inntrykk av kontinuitet fremfor brudd i Sejersteds fremstilling av høyrebølgen. Slik han ser det, ble den sosialdemokratiske orden ivaretatt og videreført av Willoch og hans regjering som – for å si det enkelt – bare gjorde de nødvendige tiltak (kutt, innstramminger, fristilling) som måtte til for å bevare den sosialdemokratiske orden.

Men det er også de som har påpekt svakheter ved denne forklaringen. «Den allmenne «styringskrisen» var ikke noe nøytralt begrep», skriver Olstad: «Som historikeren Lars Thue skriver om elektrisitetsforsyningen, var den samfunnsøkonomiske krisen «langt på vei konstruert av økonomer med økonomenes analyseredskaper og forståelsesformer» (Olstad 2010, s. 209). Thue viser f. eks. til Televerket som på midten av 80-tallet – med et av verdens mest moderne telenett – gikk «bedre enn noen gang tidligere» (Ibid). Den liberaliseringsoffensive holdning som fant innpass i Televerket på denne tid var ikke et svar på en krise, men heller en konsekvens av «nye impulser» som «kom med den internasjonale sosialøkonomiske kunnskapsutviklingen, som var preget av de økonomiske problemene som oppstod i flere land fra slutten av 1960-årene» (Ibid.).

Tradisjonell keynesiansk makroøkonomi fikk tilsynelatende et legitimeringsproblem i møte med det nye fenomenet «stagflasjon» (økonomisk stagnasjon og inflasjon oppstår samtidig). Keynesianismen kom særlig av denne grunn under kritikk. Denne kritikken var ikke ny, den var ikke blitt til som en konsekvens av de nye utfordringene innen internasjonal økonomi. Faktisk kan den spores bakover i tid til mellomkrigstiden med navn som Ludwig von Mises, Friedrich Hayek, Joseph Schumpeter, Karl Popper og Peter Drucker («monetaristene»). Von Mises og Hayek regnes for å være «Chicagoskolens» grunnleggere. Denne skolen assosieres også med en annen tydelig stemme i kritikken mot den ekspansive stat, nemlig Milton Friedman. Under den sosialdemokratiske konsensus' «gyldne tiår» var monetaristenes samfunnssyn og økonomiske

teorier ansett for å være mer eller mindre utdatert og avleggs. «Men like Hayek or von Mises», skriver Judt,

«seemed doomed to professional and cultural marginality. Only when welfare states whose failure they had so sedulously predicted began to run into difficulties did they once again find an audience for their views: high taxation inhibits growth and efficiency, governmental regulation stifles initiative and entrepreneurship, the smaller the state the healthier the society and so forth» (Judit 2010, s. 102).

Ifølge Olstad vokste det frem en ny generasjon av samfunnsøkonomer som var «preget av det internasjonale oppbruddet og mindre knyttet til planøkonomien». Denne generasjon begynte etterhvert å få sentrale posisjoner i statsapparatet. Her nevnes Tormod Hermansen og Hermod Skånland som eksempler. «Det var», skriver Olstad, «økonomer i slike nøkkelposisjoner og kommandoposter som drev fram markedsløsninger og liberaliseringstiltak» (Olstad 2010, s. 209). I denne fremstillingen ble desorienterte og tafatte politikere forført av besluttsomme og skråsikre fagfolk med enkle løsninger. «Politikerne fløt med strømmen, lammet av retorikken om «samfunnsmessig lønnsomhet», markedstilhengernes manøvrering og selve farten i arbeidet» (s. 210).

Det kan hevdes at det var gode grunner til å bekymre seg for den rådende styringsideologi og dens evne til å håndtere de utfordringer den fremtidige samfunnsutvikling hadde å by på, men, som Judt har påpekt,

«while they account for a certain loss of confidence on the part of the administrative elite, they don't explain the radical transition in attitudes and expectations which has marked our own age. It is one thing to fear that a good system may not be able to maintain itself; it is quite another to lose faith in that system altogether» (Judit 2010, s. 81).

På tilsvarende vis kan en tilføye: En ting er at deler av den politisk-administrative eliten begynte å tvile på gamle sannheter, noe ganske annet er det at den alminnelige velger begynte å reorientere seg ut fra nye verdier og holdninger.

### **1.2.3. «Overregulering»**

På flere hold var det en utbredt følelse av at den ekspansive stat i for stor grad grep inn i enkeltmenneskets liv. «Overregulering» og en samfunnsplanlegging som kun så de objektive forhold og ikke enkeltmenneskene det involverte, var baksiden av den sosialdemokratiske medaljen. Det var altså en følelse av maktesløshet i møte med statsbyråkratiet og dets teknokrater. «The idea that those in authority know best – that they are engaged in social engineering on behalf of people



who do not understand what is good for them – was not born in 1945, but it flourished in the decades that followed», skriver Judt (2010 s. 82). Ikke minst var dette synlig i tidens byplanlegging og sosiale boligbyggingsprosjekter hvor «overconfident and insensitive planners plastered cities and suburbs with unlivable and unsightly housing estates» (Judt 2010, s. 81). Olstad skriver f. eks. om Norge at kritikken tiltok når «de gamle idealene om bomiljøet gikk i glemmeboka» pga. «økende byggekostnader, krav om bedre arealutnyttelse og høyblokker som skjøt i været» (2010, s. 161). Fra de nye drabantbyene kom det foruroligende rapporter. «Boligbyggingen skjedde på planleggerenes premisser og tok ikke hensyn til variasjonene i beboernes ønsker, var hovedkonklusjonen i en rapport fra de fjorten etasjes «bomaskinene» på Ammerud i Oslo. Psykologer advarte mot farene ved standardiserte, ensformige og upersonlige bomiljøer». Ifølge Olstad kunne en slik bolibygging bli en «kilde til ny ufrihet» (Ibid.).

Men slike oppfatninger var det først og fremst den yngre generasjon som stod for. For dem var ikke sosialdemokratiet eller den sosial-liberale stat en «løsning» på tidligere problemer og utfordringer; de hadde ikke et tilsvarende erfaringsrom som sine foreldre. Den yngre generasjon, «baby boomerne», hadde ikke opplevd annet enn vekst, velstand og fremtidshåp, generøse velferdsordninger og et gratis, universelt utdanningstilbud som muliggjorde sosial mobilitet. De var kanskje den første generasjon i historien som hadde opplevd en generell følelse av trygghet uavhengig av klassetilhørighet.

Målene og kampsakene til foreldregenerasjonen fant ikke gjenklang hos deres barn, tvert imot ble de i økende grad oppfattet som en begrensning av individuell frihet og livsutfoldelse. (Jf. Judt 2010 s. 84). Men dette gjør det ikke lettere å forstå «høyrebølgen». For den yngre generasjons motreaksjon til sosialdemokratiets stat var ikke i første omgang av borgerlig liberalistisk art, men av venstreradikal.

1960-årenes nye radikalere begrenset ikke kritikken til å handle om utbytting og sosial ulikhet, slik arbeiderbevegelsen hadde gjort etter andre verdenskrig. For dem var det ikke først og fremst – selv om dette også var viktig – de sosiale forhold eller arbeiderens situasjon som hadde høyest prioritet, men det kapitalistiske system generelt og dets «fremmedgjørende» virkninger på mennesket i alle områder av livet. Slik de så det, var kapitalismen et altomfattende system som gjorde seg gjeldende i enkeltmenneskets daglige liv og som preget de sosiokulturelle forhold på en slik måte at livet mistet sin autentisitet, dybde og spontanitet. Den nye radikalismen var ikke først og fremst interessert i samfunnsreformer, men ville ha et alternativt samfunn som var kvalitativt bedre og som ikke var fundert på kapitalismens underliggende logikk, akkumulasjonstvangen.

Mellom 1960-tallsradikalismen og høyrebølgen på 1980-tallet er det tilsynelatende et dypt brudd og et plutselig sprang. 1980-årene var preget av markedsideologiens gjenkomst og er av enkelte også blitt kalt for «markedets tiår». Dette var tiåret da «regjeringen fraskrev seg rollen som

regissør for utviklingen i næringslivet», skriver Olstad (2010 s. 206). De siste tiårene av det forrige århundre innebar «en gradvis, men likevel gjennomgripende overgang til en friere markedsøkonomi». (2010 s. 205). Den økonomiske politikken skulle nå styres av markedet, ikke staten. Privatøkonomiske lønnsomhetsidealer skulle ligge til grunn for driften av statlige institusjoner og organer, og økonomisk vekst skulle oppnås ved å slippe løs markedskreftene og det private initiativ (Olstad 2010 s. 206). «Government was no longer the solution», skriver Judt, «it was the problem ... The contrast with the Keynesian consensus could not be more glaring» (Judit 2010, s. 97).

Tilsynelatende var 1960- og 70-tallsradikalismen den rake motsetning til 1980-tallets liberalisme. Den første markerte en dreining mot venstre, den siste en like kraftig dreining mot høyre; den første kalte seg radikal, til og med revolusjonær, den siste utga seg for å være konservativ; den første var anti-kapitalistisk mens den siste var pro-kapitalistisk. Som sosiologene Boltanski og Chiapello har hevdet: «one cannot fail to be struck by the contrast between the decade 1968-78 and the decade 1985-95» (Boltanski & Chiapello 2007 s. 167).

Tross dette inntrykket av forskjell og brudd, er det kan hende en vesentlig likhet og en underliggende kontinuitet som forbinder disse politiske strømningene. Einar Lie hevder om høyrebølgen at den nok «i det ytre» markerte «et klart brudd» med syttitallets radikalisme. «Men det er flere ideologiske fellestrekk mellom de rødgrønne motkulturene og den lyseblå nyliberalismen, og det er ikke en historisk tilfeldighet at den siste følger den første i tid» (Lie 2012, s. 124). På lignende vis har Finn Olstad hevdet at «begrepet høyrebølgen skygger for å se et dypere fellesskap med fundamentene for ungdomsopprøret» (2010, s. 182). Dette fellespreget kan bestemmes som frihetskravet i moderne radikal individualisme. Denne individualismen er - slik jeg ser det - nøkkelen til å forstå sammenhengen mellom 1960- og 70-tallets frigjøringsutopier og 1980- og 90-tallets utopier om valgfrihet og frie markedskrefter. Som det heter i Notakers Høyre-historie: «Høyrebølgen er syttitallsoppruddets mest paradoksale utslag» (2012, s. 18). Hovedformålet med min oppgave er nettopp å bidra til å belyse denne paradoksale sammenhengen.

### **1.3.1. Høyrebølgen som ungdomsopprør**

Stortingsvalget i 1981 ga rekordoppslutning for Høyre, og muliggjorde den første rene Høyre-regjering på mer enn femti år. Rett etter valget forsøkte statsviterne Oddbjørn Knutsen og William Lafferty å forstå hva som hadde skjedd. For dem var det særlig interessant at Høyre tydeligvis hadde fått størst oppslutning blant unge velgere, mens AP hadde gjort det best blant de eldre. Den aldersfordeling som meningsmålingene tydet på, ga en pekepinn om at «høyrebølgen» kunne forstås som et generasjonsfenomen (Knutsen og Lafferty 1981, s. 249). Mennesker av forskjellige aldre kunne ha gjort seg forskjellige erfaringer i løpet av sine mest avgjørende sosialiseringer,

og dette kunne ha gitt grobunn for forskjellige og potensielt motstridende politiske verdier. Statsviterne støttet seg til sosiologen Karl Mannheim, som i essayet «The Problem of Generations» hadde hevdet at forskjellige generasjoner lever i «kvalitativt forskjellige subjektive tidsperioder» selv om de altså lever samtidig (ibid.). Dette omtalte han som «det ikke-samtidige ved de samtidige». På samme måte som en viss samfunnsstilling kan tenkes å høre sammen med en bestemt tenkemåte og verdiorientering, kan også en viss generasjonstilhørighet tenkes å gjøre det. Slike forskjeller må forstås i lys av den særlige livserfaring fra generasjonenes formative år i ungdommen og tidlig voksen alder. (ibid.).

Hvilke skjellsettende erfaringer hadde da generasjonene gjort, og hvilke politiske verdier sprang ut av disse erfaringene?

Ap sto sterkest blant de eldre, dvs. hos generasjonene som opplevde «de harde 30-åra, krigen og den første etterkrigstiden i ung alder» (Knutsen og Lafferty 1981, s. 250). Det å ha levd i trange kår både under økonomisk depresjon og militær okkupasjon, satte sitt preg på disse generasjonene. Som et resultat vokste det fram solidaritets- og kollektivitetsverdier og en tro på verdien av sosial og økonomisk likhet og trygghet. Kriseårene på 1930-tallet «ble opplevd som en felles erfaring for en hel nasjon» (Knutsen og Lafferty 1981, s. 250). En viktig lærdom fra denne erfaringen var at enkeltpersoners interesser og behov måtte vike for det nasjonale fellesskapet. Følelser «knyttet til felles skjebne i depresjons- og kriseperioden», skriver Knutsen og Lafferty, «bidro sterkt til disse generasjoners tro på fellesskapets forrang framfor individualisme og personlige målsettinger» (ibid.).

Tro på verdien av sosial og økonomisk likhet var på lignende måte en konsekvens av erfaringer som ble gjort under krise- og krigs-årene på 1930- og 40-tallet. For eksempel synes bevisstheten om at samfunnskonflikter var et resultat av klasseskiller, og at disse skillene vanskeliggjorde sosialt fellesskap, også å være et produkt av depresjonsperioden. I tillegg gjorde opplevelsen av å leve i uvisshet for arbeid og levebrød sitt til at trygghetsverdier i særlig stor grad kom til å prege disse generasjoners politiske orienteringer (ibid.). Trygge arbeidsplasser, en stabil økonomi og «pengers betydning for lykke og fremgang» var verdier som vokste ut av erfaringene i 30-årene, konkluderer statsviterne. Dette var nettopp kjerneverdier for «det gamle venstre». Ingenting uttrykker denne verdiorienteringen bedre

«enn utbyggingen av velferdsstaten; en politikk som nettopp har som siktemål å sikre sosial og økonomisk trygghet gjennom universelle (likhets-) regler med sikte på å hjelpe svakere grupper i samfunnet: I velferdsstatsideologien er både materialistiske verdier, solidaritets- og likhetsverdier forenet» (Knutsen og Lafferty 1981, s. 251).

Senere generasjoner har ikke hatt tilsvarende erfaringer i avgjørende oppvekstår. Dette ble tydelig da disse generasjonene på 1960- og 70-tallet kom til i velgermassen, med en svekkelse av APs velgerbasis til følge. Erfaringer av annet slag gjorde sitt til at «andre problemstillinger og løsninger ble satt i fokus». For eksempel hadde velferdsstatens satsning på «lik rett til utdannelse for alle kombinert med endringer i yrkesstruktur og sosial mobilitet, ført til at individuelle kvalifikasjoner og egenskaper sto i sentrum for framgang og suksess» (ibid.). Den økende velstanden medførte også at likhetsverdier ikke fikk samme betydning for etterkrigsgenerasjonene som for depresjons- og krigsgenerasjonen. Dette «er endringer i generasjonenes verdi- og erfaringsgrunnlag som vi tror er vesentlig for å forstå Høyres sterke oppslutning blant etterkrigsgenerasjonene» (Knutsen og Lafferty 1981 s. 254). Det eldre sett av verdier ble nå gjerne sett som en motsetning til sentrale interesser og hensyn hos de unge. «Likhetsverdiene oppleves som å stå i veien for personlig frihet, individuell selvutfoldelse og egne økonomiske interesser» (Knutsen og Lafferty 1981, s. 255) De unge hadde ingen egen erfaring av å være uten velferdsstaten. Dermed tok de den for gitt. Samtidig kom de til å betrakte de negative aspektene ved velferdsstaten som direkte «truende ut fra verdiene knyttet til personlig frihet og individualisme» (ibid.).

På 1930-tallet fremsto markedsøkonomi og den privat eiendomsrett som grunnleggende årsaker til den økonomiske depresjon. Inngrep mot disse ordningene virket følgelig som nødvendige tiltak for å sikre stabilitet i økonomien og finne løsninger på krisen. Under slike betingelser kunne AP fremstå som et radikalt annerledes alternativ. Noe av det samme kan sies å ha vært tilfelle med Høyre på slutten av 1970-tallet. Da man på ny opplevde økonomiske problemer, ble de etablerte statsinngrep oppfattet som årsak til «krisen» (ibid.). Fri markedsøkonomi ble nå ansett for å være noe nytt i forhold til de etablerte løsninger og verdier. «For disse generasjonene», skriver Knutsen og Lafferty, er derfor Høyres verdigrunnlag tiltrekkende « med sterk understrekning av individualisme, personlig frihet, kamp mot statsinngrep i økonomien og begrensninger i offentlige reguleringer av privat eiendom» (ibid.). Nå framstår AP som selve innbegrepet av *the establishment*. For disse generasjonene blir Høyre opplevd som opposisjon til den stivnede, etablerte orden. «Partiet fremstår på mange måter som et radikalt alternativ som vil «reformere» det bestående, dvs. de sosialdemokratiske aspektene ved vårt samfunn og vårt politiske system» (ibid.).

Det verdt å merke seg at denne studien viser at man allerede på begynnelsen av 1980-tallet, midt i «Høyrebølgen», oppfattet noen av de samme sammenhengende som jeg er på sporet av i denne oppgaven. «Høyrebølgen» ble sett som en generasjonsbølge. Det var særlig de unge som stemte Høyre, dvs. «babyboomerne», eller «dessertgenerasjonen». Protestbevegelsene på 1960- og 70-tallet er på lignende måte, både i sin samtid og i ettertid, blitt forstått som et «ungdomsopprør» med

brodd mot krigs- og depresjonsgenerasjonene. I realiteten var det de samme generasjonene av unge som utgjorde både venstredreiningen på 1960- og 70-tallet og høyredreiningen på 1980-tallet. Tilsynelatende var det noen av de samme kjerneverdiene som virket motiverende i begge tilfeller.

«Høyrebølgen» dreide seg, på den ene siden, om reetablering av borgerlig liberal politikk av klassisk merke. På den andre siden var det i denne «frihetsrevolusjonen» noen innslag av holdninger som tidligere hadde vært uforenlige med et konservativt borgerlig standpunkt. Under slagordet «For deg, mot formynderstaten» kom Høyre til å framstå som konsekvent forsvarer av individets selvrådighet. Mens partiet før hadde vært den fremste forsvarer for de etablerte hierarkier, kom «oppgjøret med autoriteter og eliter», ifølge Notaker, til å bli «høyrebølgens sterkeste drivkraft» (2012, s. 15). Den gamle sans for plikt og selvdisiplin ble langt på vei erstattet av en ny konsumorientert hedonisme.

Høyres særlige appell til etterkrigsgenerasjonene synes å bero på nettopp denne vendingen. I partiet har det alltid vært en spenning mellom kulturkonservative og liberalistiske strømninger. «Høyrebølgen» rundt 1980 ble mulig ved at de siste tok føringen og de første ble skjøvet til side. Den nye liberalismen, befridd for konservative hemninger, kom på mange måter til å arte seg som en videreføring av 1960-årenes sans for radikal individualisme. Venstresiden hadde gjort grovarbeidet med å utfordre de tradisjonelle verdiene, men hadde ut gjennom 1970-årene ikke vært i stand til å videreutvikle dette prosjektet. Ved inngangen til 1980-årene var kravene om autonomi og fri selvtutfoldelse ikke egentlig sjokkerende lenger, men snarere i ferd med å bli etablert som allmennkultur. Dermed kom de til å stå til disposisjon for et parti som også hadde et omdømme som ansvarlig og respektabelt å ta vare på.

Høyre-politikken dreide seg, som Nilsen og Østerberg har påpekt, om «angrep på alle kollektive løsninger i samfunnet, alle offentlige ordninger og sosiale velferdstiltak». Denne politikken ble lansert som en kamp mellom det private og det offentlige; strategien var å få denne kampen til å fortone seg som en kamp mellom enkeltindividet og staten. «Mange unge, egentlig typisk radikale skikkelser», søkte seg til den liberalistiske høyresiden «og dyrket en slags «Robin Hood»-fantasi om at de var del av en frihetskamp mot en undertrykkende stat, med en slags munter «whiskysmugler»-retorikk» (Nilsen og Østerberg 1998, s. 94).

«Høyrebølgen» var, slik sett, et «ungdomsopprør» som lyktes.

### 1.3.2. Fra nyradikalisme til nyliberalisme

I det følgende vil jeg gjennomgå en del litteratur som framhever en paradoksal historisk sammenheng mellom «høyrebølgen» fra rundt 1980 og det venstreorienterte «ungdomsopprøret» og protestbevegelsene på 1960- og 70-tallet. Internasjonalt er det skrevet en del om dette, men i Norge er det – så vidt jeg vet – få som har behandlet denne tematikken med tanke på hjemlige forhold. Imidlertid er det de siste årene en del norske historikere som har begynt å interessere seg for en slik sammenheng, bl.a. Finn Olstad, Einar Lie, Hallvard Notaker og Francis Sejersted.

Min intensjon med denne oversikten er å undersøke hvilke holdepunkter faglitteraturen gir for å hevde en slik sammenheng i den politiske historien i Norge og andre vestlige land. Først vil jeg gjennomgå noen bidrag til den engelske og amerikanske litteraturen for å avklare hva denne sammenhengen kan sies å bestå i og hvordan den kan forstås. Deretter vil jeg gå gjennom noen sentrale bidrag til nyere norsk historie og holde dem opp mot innspill som på en eller annen måte poengterer likhet eller slektskap mellom ideologiske og kulturelle strømninger med motsatt politisk fortegn.

Den engelske og amerikanske litteraturen jeg har funnet fram til, består av spredte bidrag fra forfattere med forskjellig faglig bakgrunn, skrevet i forskjellige sjangre og med forskjellige mål for øye. De kan ikke til sammen sies å utgjøre en diskusjonssammenheng; når de her blir satt opp mot hverandre, er det jeg som så å si arrangerer diskusjonen. Tony Judt var profesjonell historiker, men *Ill fares the land* er mer av et personlig politisk testamente, skrevet helt på slutten av forfatterens liv, enn et egentlig forskningsarbeid. Når Richard Sennett i flere av sine bøker berører samme tematikk, er det på bakgrunn av egen sosiologisk forskning, men i en tydelig personlig preget, essayistisk stil. David Harvey, som er samfunnsgeograf og professor i antropologi, har skrevet en kritisk gjennomgang av nyliberalismens historie som også har et visst preg av politisk pamflett. De internasjonale bidragene jeg sammenholder her, er altså nokså forskjellige både med hensyn til skrivemåte og faglig forankring, og vanskelige å sammenligne direkte. De er imidlertid alle skrevet av forskere som plasserer seg ett eller annet sted på venstresiden på den ideologiske skala. Judts og Harveys utgivelser – og til en viss grad også Sennetts – kan sies å være forsøk på å gjøre opp status og legge til rette for reorientering av venstreorientert politikk. Alle synes å være skrevet ut fra mer eller mindre samme spørsmål: «Hva var det som gikk galt?» Noen av dem – spesielt arbeidene til Judt og Sennett – synes også ha et visst preg av personlig oppgjør. Dermed er det ikke sagt at de mangler faglig substans. Politisk engasjement bidrar til å orientere oppmerksomheten på måter som kan åpne for nye innsikter, på samme måte som det også kan gjøre blind for andre.

Samtlige av disse forskerne synes å oppfatte nyliberalismen som en reorganisering og en revitalisering av det kapitalistiske system. Noen (Judt) interesserer seg primært for nyliberalismen som politisk fenomen, andre (Sennett, Harvey) er først og fremst opptatt av «den nye» eller

«fleksible» kapitalismens organisatoriske former, men vier også oppmerksomhet til den politisk-ideologiske siden av saken. Hovedsynspunktet er i alle tilfeller at nyliberalismen ikke har tilbudt nye løsninger på problemer som det gamle (sosialdemokratiske) system hadde skapt, men snarere at den representerer en videreføring av (det kapitalistiske) systemet med nye midler.

De norske forskerne som her trekkes frem, skiller seg mindre fra hverandre med hensyn til fagbakgrunn og skrivemåte. De er alle profesjonelle historikere, og de formulerer seg alle i syntetiserende historieverk av standard utforming. Til gjengjeld representerer de en større spredning politisk sett, selv om partitilhørighet ikke hevdes offensivt og eksplisitt hos noen av dem. I mitt utvalg er det historikere som sympatiserer med Høyre, om enn ikke i nyliberal versjon (Sejersted), og det er historikere som står både den tradisjonelle arbeiderbevegelsen (Olstad) og det «nye venstre» (Furre) nær. At disse forskerne orienterer seg ut fra forskjellige politiske utsiktspunkt, er som vi skal se ikke uten betydning når det gjelder å forstå hvorfor de gir til dels nokså forskjellige forklaringer på samme fenomen, altså forbindelsen mellom «ungdomsopprør» og «høyrebølge».

Alle forskerne jeg omtaler her, har dette til felles, at de mener å se en ny slags radikal individualisme hos den yngre generasjon på 1960- og 70-tallet. Sentralt i denne individualismen ligger et frihetsideal som går ut på at den enkelte skal ha betingelser for å realisere seg selv fullt ut, altså utvikle sitt menneskelige potensiale uten hensyn til ytre begrensninger. Som Marshall Berman har formulert det, dreier det seg om

«a radical rejection of things as they are. It begins with an insistence that the social and political structures men live in are keeping the self stifled, chained down, locked up. It argues that only if the structure is renovated, or if a new one is built from the ground up – or if the old one is wrecked and nothing put in its place, so that men may live without any structure at all – only then can the self come into its own» (Berman 2009, s.xxvii).

Slik blir den enkeltes selvbevissthet utgangspunkt for en politisk bevissthet som i sin tid ble oppsummert under slagordet om at «det personlige er politisk». Det var ut fra denne typen individualisme at det radikale ønsket om å bryte med all tradisjon og konvensjon sprang ut, men det var altså – ifølge de fleste av forskerne jeg har festet meg ved her – mer eller mindre samme livsholdning som lå til grunn for ønsket om ubegrenset valgfrihet som kunde og konsument, slik nyliberale kretser evnet å politisere det i tiden som fulgte.

### **1.3.3. Internasjonale bidrag: Harvey, Sennett og Judt**

David Harvey ser nyliberalismens gjennombrudd i et klasskamperspektiv. For ham dreier det seg om et bevisst strategisk prosjekt fra mektige personer i den økonomiske og politiske elite og deres

intellektuelle forbundsfeller. Det er snakk om en «active construction of consent» (Harvey 2007, s. 40). Målet har vært å forskyve maktbalansen mellom arbeid og kapital med sikte på «the restoration of economic power (to a small elite)» (s. 40). Av særlig relevans for denne oppgaven er hans påstand om at den radikale individualismen i ungdomsopprøret kunne vendes mot velferdsstaten og offentlig byråkrati, til fordel for det nyliberale prosjektet.

Harvey hevder at «any political movement that holds individual freedoms to be sacrosanct is vulnerable to incorporation into the neoliberal fold» (s. 41). Dette skal ha vært tilfellet med de verdensomspennende opptøyene i 1968. De var nemlig «strongly inflected with the desire for greater personal freedoms» (s. 41): De krevde frihet fra foreldre og lærere, fra storselskapene og byråkratiet, fra statlig regulering og alt annet som satte begrensninger for individets spontane utfoldelse. Både kapitalismen og velferdsstaten ble utpekt som fiende, og bevegelsen utgjorde i så måte en trussel for begge, men på ett punkt kunne nyliberalismen og den radikale protestbevegelsen enes, nemlig i kritikken av den ekspansive stat: «By capturing ideals of individual freedom and turning them against the interventionist and regulatory practices of the state, capitalist class interests could hope to protect and even restore their position» (Harvey 2007, s. 42). For at dette skulle la seg gjøre, måtte det utvikles en tydelig strategi hvor forbrukerens valgfrihet ble framhevet, og da ikke bare med tanke på enkeltprodukter, men også med tanke på «lifestyles, modes of expression and a wide range of cultural practices» (s. 42).

I denne sammenheng kan det også være av interesse å nevne Harveys observasjon om at den nye individualismen viste seg å være vanskelig å forene med arbeiderbevegelsens ideer om solidaritet og sosial rettferdighet. Dermed oppsto det på venstresiden spenninger og konflikter som lett kunne bli, og faktisk også ble, utnyttet av motstandere på høyresiden. Selv om radikal individualisme og sosial rettferdighet er to idealer som ikke nødvendigvis er uforenelige, mener Harvey at det ikke er vanskelig å se «how a wedge might be driven between them»: Nyliberal retorikk, grunnet på krav om frihet for individet, «has the power to split off libertarianism, identity politics, multiculturalism, and eventually narcissistic consumerism from the social forces ranged in pursuit of social justice through the conquest of state power». Nyliberalismen, understreker Harvey, «did not create these distinctions, ... but it could easily exploit, if not foment them» (s. 41–42).

Slik sett ble konsekvensene av de radikale frigjøringsprosjektene en forutsetning for nyliberalismen, og dét på i det minste tre måter. For det første viste det seg at de, på sitt mest ekstreme, var vanskelige å omgjøre til et egentlig politisk prosjekt. Den slags forutsetter at individuelle krav og behov blir satt til side til fordel for et mer overordnet mål som gagnar alle. Dette hadde det tradisjonelle venstre gjort med suksess i lang tid, særlig gjennom arbeiderbevegelsen. Men dermed oppsto det også – for det andre – nye muligheter for splittelse: Det tradisjonelle venstre kjempet først og fremst for sosial rettferdighet innenfor de eksisterende



samfunnsrammene, mens det nye venstre ville frigjøre mennesket gjennom å sprengte alle rammer. Til sist, og for det tredje, hevder Harvey at den nye individualismen – som var en forutsetning for institusjonskritikk og nye antiautoritære holdninger – kunne forenes med og direkte utnyttes av det nyliberale prosjektet i angrepet på staten og dens institusjoner.

I *The Corrosion of Character* (1998) prøver Richard Sennett å identifisere den nye kapitalismens kulturelle ideal. Han undersøker kravene som stilles til individet på arbeidsplassen og de personlige konsekvensene av disse kravene. Denne tematikken blir videreført i *Respect in a World of Inequality* (2003). Her er imidlertid oppmerksomheten rettet mot de sosiale og psykologiske konsekvensene av at beslutningstakere i politisk styringsverk og forvaltning bruker kapitalismens nye idealer i forsøk på reform av velferdssystemet. Tematikken fra begge disse bøkene blir videreført i *The Culture of the New Capitalism* (2006) hvor Sennett forsøker å beskrive og forklare den moderne kapitalismen på mer helhetlig vis. Til sammen gir disse tre bøkene et sammensatt bilde av Sennetts syn på den moderne kapitalismen og dens personlige belastninger.

Med utgangspunkt i eksempler fra «the cutting edge of the economy» prøver Sennett å beskrive de institusjonelle endringene i samfunnet forøvrig (2006, s. 12). Han bygger på kvalitative studier av bedriftskultur og arbeidslivskarrierer i en rekke konkrete tilfeller («cases»). Selv er han klar over problemene med å studere helheten ut fra en liten del, men insisterer på at «this small slice of the economy has a cultural influence far beyond its numbers» (s.12). Dette kan selvfølgelig diskuteres. Generaliseringer basert på enkeltstudier er problematiske siden de ikke registrerer lokale variasjoner og særpreg på annet hold. Forstått som idealtypisk konstruksjon snarere enn som forsøk på uttømmende empirisk generalisering, er Sennetts samfunnsdiagnose imidlertid et viktig bidrag til problematikken jeg behandler her. Selv hevder han at han har måttet «rethink the Americanness of the research I've done» (2006, s. 9). Med visse forbehold mener han at hans forskning har relevans utover de landene han har studert. «Certainly the structural changes I describe lack national boundaries; the decline of lifetime employment, for instance, is not an American phenomenon» (2006, s. 9).

Felles for bøkene til Sennett er et fokus på det historiske skifte fra «byråkratisk» til «fleksibel kapitalisme». Selv om begrepet nyliberalisme ikke blir anvendt her, er det ut fra Harveys kriterier tydelig at dette skiftet er av nyliberal karakter. Det er i denne sammenheng Sennett trekker inn ungdomsopprøret og protestbevegelsene på 1960- og 70-tallet. Selv om det ikke er et sentralt poeng i hans sammenheng, fremhever han individualisme og institusjonskritikk som et viktig aspekt ved perioden som han selv var en del av. ««Deinstitutionalization» was the policy buzzword of those years, with a corresponding emphasis on «care in the community» (Sennett 2006 s. 157). Store, tungrodde byråkratier og det som ble kalt «total institutions» kom under kritikk. Ny og kritisk

forskning fra sosiologer som Goffman (*Asylums*, 1961) og Townsend (*The Last Refuge*, 1962) helte bensin på bålet, mye på samme måte som Foucaults historiske arbeider (f.eks. *Surveiller et punir*, 1975). Avinstitusjonaliseringen kom til uttrykk som del av en bredere reorientering i det moderne samfunn, nemlig angrepene på rigide strukturer på arbeidsplassene og i samfunnslivet for øvrig. Disse bygde på en tro på at «communities can meet people's social needs better than bureaucracies» (2006 s. 160). På forskjellig grunnlag gjaldt dette på begge sider av den politisk-ideologiske skalaen. Høyresiden var «troubled by bureaucratic destruction of autonomy» (2006, s. 175): Velferdsstaten innebar umyndiggjøring av individet. På motsatt hold, hos The New Left, var man overbevist om at det moderne mennesket, både i øst og vest, var fanget i byråkratiets «jernbur». Den sentrale tanken var at man ved å bygge ned institusjonene ville kunne fremme direkte mellommenneskelig samhandling og skape et bedre samfunn bygd på tillit og gjensidig respekt.

Om dette gjør Sennett en interessant observasjon. Han påstår at «the historical irony of my generation ... was that capitalism made New Left desires come half true» (2004, s. 259). Med dette mener han at kapitalismens angrep på institusjoner de siste tiårene på mange måter har «reinforced the emphasis on voluntary social action and on face to face relations in civil society» (2004, s. 259). Fleksibilitetens ideologi, blir det hevdet, har frigjort individet fra byråkratiets «jernbur». Men dette stemmer ikke, ifølge Sennett – tvert imot: «the fragmenting of big institutions has left many people's lives in a fragmented state» (2006, s. 2). Nedbyggingen av institusjonene har ikke skapt mer fellesskap. Her kommer vi til et sentralt poeng hos Sennett. Det er ikke nødvendigvis slik at fellesskap oppstår i lokalsamfunn. Det kan for eksempel oppstå i store byråkratier. «Strong social ties can flourish under quite impersonal conditions» (2006, s. 182).

Som flere av de andre forfatterene i denne oppgaven, peker også Sennett på det problematiske forholdet som oppsto mellom det tradisjonelle og det nye venstre. På den ene siden sto de nye motkulturene for en «personalized version of community, anathema to the Old Left». De ønsket å redefinere den sosialistiske tradisjon i en mer demokratisk retning basert på «direct, face-to-face participation» (2004, s. 257). På den andre siden: «The anti-institutional side of The New Left drove to distraction Old Leftist, for whom «cooperation» had long ceased to be an operative word; the little communes, the mutual heartsearching under the banner of «the personal is political,» seemed to these hardened veterans just infantile self-indulgence» (2004 s. 257). Disse motsetningene på venstresiden var et forvarsel om nyliberalismens gjennombrudd.

Slektskap mellom det nye venstre og det nye høyre ser Sennett både i viljen til avinstitusjonalisering av samfunnet og i sansen for frivillighet og personlig engasjement i det sivile samfunn (2004, s. 259). Det er spesielt forestillingen om det frigjorte individ, og om institusjoner som begrensninger på individets muligheter til selvrealisering, som utgjør dette slektskapet. Avinstitusjonalisering var like sentralt i kapitalismekritikken som senere i den fleksible

kapitalismens kultur. Her er det nå om å gjøre at individet ikke gror fast, men holder seg i konstant utvikling og bevegelse. Det må hele tiden gjenoppfinne seg selv. For den enkelte innebærer dette at evner som kreativitet, spontanitet og risikovilje blir høyt verdsatt. I dette ser Sennett spor etter protetsbevegelsene på 60 og 70-tallet. Men de nye produktive evnene kan også sies å forutsette en ny slags forbrukermentalitet: Man må kunne gå inn og ut av situasjoner og stillinger uten å investere for mye tid eller følelser.

Den gamle modellen for økonomisk vekst opererte med store og faste organisasjoner som ga trygghet til folk flest. Man forsto sin rolle og man identifiserte seg med den. Folk ble værende på samme arbeidsplass hele livet. Tydelige rammer, hvor dyktighet og lojalitet ble premierte, gjorde at man visste hva som krevdes og hva man hadde i vente. Dette førte til stabilitet, ikke bare for individet og familien, men også for samfunnet som helhet. Tiårene etter andre verdenskrig og frem til slutten av 1970-tallet bar preg av den slags ordninger. I senere tiår, etter hvert som fleksibilitet, kreativitet og risikovilje erstatter sansen for plikt og lojalitet, er individets hverdag blitt utrygg og fremtiden usikker. Slik er historiens ironi, ifølge Sennett: Verdier og holdninger fra ungdomsopprøret og protestbevegelsene er blitt tatt opp i den nye kapitalismens ledelses- og organisasjonskultur, og blir nå anvendt for ganske andre formål enn de som frigjøringsprosjektene fra 1960- og 70-tallet siktet mot.

Tony Judt hevder at det som virket samlende på 68'er-generasjonen «was not the interest of all, but the needs and rights of each» (Judit 2010, s. 87). Han viser til en individualisme som hverken tok hensyn til felles mål eller tradisjonelle autoriteter. «What remained to it was the subjectivism of private – and privately-measured – interest and desire» (s. 89). Konsekvensen var en estetisk og moralsk relativisme hvor resonnementet går som følger: Det som er bra for meg er ikke nødvendigvis bra for deg, derfor har jeg ingen rett til å tvinge det på deg eller noen andre. Forandring kunne derfor ikke skje gjennom disiplinert, kollektiv handling, ledet av valgte talspersoner, som i tradisjonell venstreorientert politikk.

Judit peker på to problemer som oppstår som resultat av denne individualismen. På den ene siden – som vi har sett hos både Sennett og Harvey – kompliserer den forholdet mellom det gamle og det nye venstre. Solidaritetstankegangen til arbeiderbevegelsen, med felles mål og enhet i handling, var vanskelig å forene med det frie, autonome individet som skulle realisere seg selv fullt ut. På den andre siden er politisk handling i seg selv vanskelig – om ikke umulig – med et slikt relativistisk utgangspunkt. Dette må ikke forstås dit hen at 60-tallets unge radikalere ikke brydde seg om urettferdighet og politisk vanstyre. Raseopptøyene, og protestene mot Vietnamkrigen, kan stå som eksempler på det motsatte. Men «they were divorced from any sense of collective purpose, being rather understood as extensions of individual self-expression and anger» (s. 90).

Den nye generasjon radikalere så en fiende i både kapitalismen og i velferdsstaten. «The new Left presented itself quite consciously as opposing not merely the injustices of the capitalist order but above all the «repressive tolerance» of its most advanced forms: precisely those benevolent overseers responsible for liberalizing old constraints or providing for the betterment of all» (Judt 2010, s. 87). I motsetning til flertallet av foreldregenerasjonen så ikke de unge på 1960- og 70-tallet «over-intrusive top-down regulation and control» som en pris det var verdt å betale for å oppnå rettferdighet, like muligheter og økonomisk sikkerhet.

For Judt var oppbruddet på 1960-tallet mer av en kulturell vending enn en egentlig politisk. En direkte revolusjonær innstilling var det i grunnen bare en liten minoritet som sto for, hovedsakelig blant studentene. Men

«the broader symptoms of generational dissidence – music, clothing, language – were unusually widespread thanks to television, transistor radios and the internationalization of popular culture. By the late 60s, the culture gap separating young people from their parents was perhaps greater than at any point since the early 19th century» (s. 85).

Det er i dette perspektivet «ungdomsopprøret» viser seg som en forutsetning for den senere nyliberale vending. «The young radicals would never have described their purposes in such a way», understreker Judt, «but it was the distinction between praiseworthy private freedoms and irritating public constraints which most exercised their emotions. And the very distinction, ironically, described the newly emerging Right as well» (s. 91).

#### **1.3.4. Norske bidrag: Notaker, Lie, Olstad, Furre og Sejersted**

I hvilke grad kan disse analysene bidra til forståelse av norsk historie? På den ene siden er det klart at det politiske livet i Norge er del av den moderne vestlige verden og dermed preget av bredere internasjonale politiske og kulturelle strømninger. På den andre siden er det i Norge særlige betingelser for hvordan slike internasjonale påvirkninger kan bli fortolket og tilpasset, og for hvilket gjennomslag de kan få. Det internasjonale ungdomsopprøret fikk en avlegger i Norge. Gjennom mange forskjellige kulturelle uttrykk gjorde det seg gjeldene noen grunnleggende antiautoritære holdninger og en allminnelig motstand mot konvensjoner og institusjoner av nær sagt alle slag. Men den radikale individualismen som kjennetegnet dette opprøret ble her modifisert gjennom møtet med særnorske politiske vilkår, bl. a. en m-l-bevegelse som var sterkere enn i andre vestlige land, og en bred allianse i kampen mot EEC-medlemskap som ga viktige impulser til den demokratiske venstresiden. Disse forholdene gjorde seg imidlertid først og fremst gjeldende fra rundt 1970. Det er derfor likevel grunn til å insistere på en vesentlig kontinuitet mellom «frihetsrevolusjonene» på

1960- og 1980-tallet. Også i norsk sammenheng synes en ny form for radikal individualisme å utgjøre det sentrale bindeledd.

Norske historikere har vektet og vurdert de forskjellige sider av denne historiske prosessen på litt forskjellige måter. Alle slike forsøk på å gripe en periodes mentalitet beror på en generalisering som viser langt utover den enkelte forskers spesialfelt. Selv om de kan støtte seg til empiriske studier på en rekke punkter, beveger de seg nødvendigvis på et slikt abstraksjonsnivå at det ikke lar seg gjøre å skaffe empirisk belegg for tankegangen i sin helhet. Alle de norske bidragene som blir vurdert her, har et dristig syntetiserende preg. Det er vanskelig å si at det ene bidrag har mer solid dokumentasjon enn det andre. Forskjellene mellom de historiske fremstillingene synes først og fremst å bero på at de inntar forskjellig synspunkt og perspektiv.

Hallvard Notaker har nylig lansert siste bind av *Høyres historie* (2012). Han fremhever her ungdomsopprøret og det politiske og kulturelle oppbruddet på 70-tallet som relevant for forståelsen av den såkalte høyrebølgen i Norge. På den ene siden fikk partiet «Høyres veletablerte kritikk av staten og myndighetene ... en ny dimensjon» (s. 18). På den andre siden kunne partiet utnytte konservative strømninger som oppsto som en motreaksjon mot ungdomsopprørets mest radikale elementer. Høyre fremsto som en tydelig motstander av den pågående «oppsmuldring(n) av samfunnets grunnleggende normer og verdier» (s. 36). Spesielt i debatter om skole og kriminalpolitikk kunne Arbeiderpartiet lett assosieres med disse radikale elementene, og ble nærmest «et lett bytte» for Høyres kritikk (s. 152). Men nettopp i dette ligger det et paradoks, hevder Notaker. «Også Høyre baserte nemlig sin kritikk på det brede opprøret mot autoriteter som preget den vestlige verden etter 1968» (s. 37).

I Notakers paradoks ligger det en innrømmelse på vegne av høyrekreftene. Det gir grunn til å spørre om det egentlig var markedets ideologi som skaffet den brede oppslutning mot slutten av 1970-tallet. «Kan det være at den ideologiske vending mot markedet var Høyrebølgens svakeste strømning?» spør Notaker (s. 40). Den plutselige endringen i politiske holdninger, den brede oppslutning om deregulering og privatiserte løsninger etter bare et lite tiår, kan være vanskelig å begripe uten en antakelse om kontinuitet til det foregående oppbrudd. «Det er vanskelig å se at det fantes noen bred, folkelig strømning til støtte for markedsorientering i disse sakene. Et stort antall mennesker mistet utvilsomt troen på politikerenes evne til å styre utviklingen, men som vi skal se er det mindre entydig hva de begynte å tro på istedet» (s. 39–40).

Notaker går ikke nærmere inn på denne problemstillingen. Forklaringen på høyrebølgen ligger hos ham hovedsakelig i at «inntrykket av offentlig styringssvikt ble sterkt både i hverdagens konkrete utfordringer og på et overordnet nivå» (s. 40). Det er da tendenser til overregulering, og teknokratens manglende forståelse for enkeltindividet, som først og fremst synes å ha ført til den

økende misnøye. I Notakers fremstilling blir den økende skepsis til «formynderstaten» forklart med fremveksten av en forbrukerkritikk hos den norske borger som i økende grad forstår seg selv som markedsaktør med krav på visse rettigheter. «Pasienter, trygdede, byggesøknadsskrivere og polkunder forlangte å bli møtt på premisset om at det var de som stod i sentrum for transaksjonen de tok del i, ikke autoriteten de forholdt seg til». Som resultat ble forbrukernes individuelle rettigheter styrket, og vi fikk et skifte fra «politisk til rettslig tildeling av goder». En av følgene var «økt press mot fellesskapsløsninger som begrenset den enkeltes frihet» (s.18).

I Notakers forklaring vektlegges en opplevelse av mangel på frihet. Her blir frihet forstått på en negativ, liberal måte, dvs. som «frihet fra» snarere enn som «frihet til». Staten er da den begrensende faktor, og markedet den muliggjørende og frigjørende. Selv om oppbruddet på 60- og 70-tallet har en plass i denne framstillingen, kommer det i det store og hele i bakgrunnen for en mer tradisjonell og offisielt akseptabel Høyre-historie. Her dreier det seg om frihetsberøvelse gjennom overdreven styringsiver fra statens side. Samtidig fremstilles situasjonen som et endepunkt for den ekspansive stat og den keynesianske konsensus. Gamle ideer var ikke lenger tilstrekkelige i håndteringen av nye utfordringer og måtte nødvendigvis vike for nye ideer som var bedre rustet for dagens oppgaver.

I Einar Lies *Norsk økonomisk politikk etter 1905* (2012) blir ungdomsopprørets betydning tydeligere uttalt enn hos Notaker. Om høyrebølgen hevder han at den nok «i det ytre» markerte «et klart brudd» med syttitallets radikalisme. «Men det er flere ideologiske fellestrekk mellom de rødgrønne motkulturene og den lyseblå nyliberalismen, og det er ikke en historisk tilfeldighet at den siste følger den første i tid» (s. 124).

Lie gjør flere av de samme poengene som Notaker om misnøye knyttet til «overregulering». Men tydeligere enn Notaker påpeker han «et ideologisk slektskap» med motkulturene tidlig i tiåret, «som er lett å overse fordi tyngden i den partipolitiske og til dels sosiale forankringen var ulik» (s. 136). Lie omtaler dette også som et «ideologisk sammenfall». Den radikale individualismen, slik den gjorde seg gjeldende i ungdomsopprøret og seksti- og syttitallets protestbevegelser, «henger nært sammen med kravene om individets frihet overfor staten, som i økonomisk sammenheng ber om frie markeder og færre reguleringer» (s.136). Lies konklusjon er klar: «den første kritikkbølgen fra venstre og dennes politiske konsekvenser bidro til å bryte ned de samme autoritetsstrukturer som også det nyliberale politiske prosjektet var rettet mot» (s. 136).

Finn Olstad påpeker at det store oppbruddet på 60- og 70-tallet var «spredt, ukoordinert og mangefasettert (Olstad 2010, s. 11). Han toner ned de politiske og ideologiske sidene ved ungdomsopprøret og hevder at det først og fremst handlet om en kulturell prosess (s. 173). Særlig

fremhever han en musikkultur som «utfordret dominerende normer og verdier» (s.176): Den bidro til fremveksten av motkulturer som praktiserte «en væremåte og et verdisett som kjennetegnes ved avvisning av borgerlige normer, vekt på individualisme og spontanitet, og livsnyterske holdninger og livsstil» (Olstad 2010, s.176). Hippiestilen er et relevant eksempel. Alt fra hår- og klesmote til kroppsholdning og levemåte skulle tydeliggjøre et klart brudd med de eksisterende forhold. «Det er vanskelig å skille denne musikkens betydning fra alt som hørte med», påpeker Olstad. «Musikken og nye levemåter ble vevd sammen og skapte et potensial for avstand og motstand mot det etablerte samfunnet» (s. 177). Omfanget av den kulturelle nyorienteringen er vanskelig å fastlegge, men Olstad viser til den svenske historikeren Bjørn Horgby som i sammenheng med hippiebevegelsen hevder at «hele aldersgruppen ble påvirket av den verdimeslige forskyvningen» (s. 178).

Olstad viser i forlengelsen av dette til et av ungdomsopprørets paradokser. Den innflytelsen som motkulturene fikk, hadde vært umulig uten den kommersielle musikkindustrien og massekonsumet av musikk og andre kulturytringer: «frihetstrang og forbrukerkultur gikk hånd i hånd». På denne bakgrunn kan man spørre seg hvor opprørsk ungdomsopprøret egentlig var. Delvis ble det formet og grepet av kommersielle krefter, det ble «en mote, en «megatrend» i det vestlige samfunnet» (s. 178).

Når Olstad skal forklare «høyrebølgen», slår han fast at selve begrepet «skygger for å se et dypere fellesskap med fundamentene for ungdomsopprøret» (s. 182). Individualismen var «et framherskende trekk» ved begge disse oppbruddene. Olstad siterer Eric Hobsbawm: «Den kulturelle revolusjonen mot slutten av det 20. århundre kan best forstås som individets triumf over samfunnet». På lignende måte som Judt og Lie fremhever også Olstad likheten mellom den radikale frigjørings-individualismen og den nyliberale markedstenkningens individualisme. «Avstanden er ikke så lang til markedsløsninger og til Margaret Thatchers berømmelige ord om at samfunnet ikke finnes». Olstad viser hvordan den opprørske individualismen var en motpol «ikke bare til tradisjonell borgerlighet, men også til arbeiderbevegelsens kollektive og teknokratiske prosjekt». Spliden mellom det tradisjonelle og det nye venstre uttrykte grunnleggende motsetninger i verdispørsmål. Derfor mener Olstad at det å forstå ungdomsopprøret som «venstreorientert» er en fortolkning «som i beste fall blir endimensjonal» (s. 182).

Berge Furre beskriver perioden fra 1973 til 1981 som preget av «ei djup uro» (Furre 2007 s. 222). Det sosialdemokratiske styringssystemet slo sprekker, spesielt etter 1977-78. «Trua på vekst inn i ei stadig rikare framtid veik for uvisse og otte, medan dei økologiske verknadene av overflodssamfunnet på natur og miljø vart synlege» (s. 222). Den yngre generasjon begynte å tvile på samfunnet den var en del av. Fures forklaring på dette skiller seg fra Notakers: «Den intense marknadsføringa av det individuelle materielle forbruket i overflodssamfunnet fremja verdier og

haldningar som gjekk på tvers av dei haldningar som verdsette kollektive gode og fellesforbruk» (s. 247).

«Solidaritetens retrett» var, slik sett, et resultat av kommersialiseringen i det nye forbruks- og overflodssamfunnet. Ifølge Furre var den tiltakende høyrebølgen skyld i det gamle styringssystemets undergang, ikke omvendt. Mot dette har Einar Lie innvendt at det ikke var slik at høyrebølgen avskaffet et velfungerende styringssystem. Sent på 1970-tallet var ikke den sosialdemokratiske orden lenger helt intakt. Det kan se ut til at Furre glemmer seg selv og sin delaktighet i denne delen av historien. Lie har kritisert ham for dette:

«I eroderingen av systemet var syttitallets radikale opposisjon i og utenfor Arbeiderpartiet av større betydning enn liberalistene i og utenfor Norge. En viktig del av denne opposisjonen var SV, med dets leder Berge Furre. I sin lærebok mister historiker Furre betydningen av politiker Furre i overgangen fra den sosialdemokratiske orden» (Lie 2012, s. 133).

I Berge Fures fremstilling av Norge på 1970-tallet blir det internasjonale student- og ungdomsopprøret framhevet som viktige premissleverandører for den tiltagende samfunnskritikken. Det reiste seg «ei ny radikal rørsle blant studenter og skuleungdom»; i denne rørsle var det tydelig at «ein reaksjon mot industrikapitalismens utvikling låg i botnen». Mange oppfattet samfunnsutviklingen som en trussel mot «fundamentale livsverdiar, kanskje fyrst og fremst fridomen til å forma ei framtid» (s. 215). Den internasjonale bakgrunn for oppbruddet var riktignok sammensatt og til dels motsetningsfull: Innflytelsen fra Marx, og fra «nyare kritisk og antiautoritær litteratur» (Marcuse, Habermas) gikk ikke uten videre i spann med innflytelsen fra hippiebevegelsen (s. 196 og 215). For Furre kunne imidlertid ikke disse nye impulsene alene utgjøre en politisk kraft. Det var først i møte med «straumdrag med gamle røter i norsk historie» (s. 214) at den radikale innflytelsen fra utlandet kunne utgjøre en reell trussel mot den etablerte politiske konsensus.

Dette ble særlig merkbart i striden om norsk medlemskap i EEC, da Nei-fronten ble skapt som «ein allianse mellom politisk radikalisme og verdikonservatisme» (s. 214). Talsmenn for ungdomsopprøret og det nye venstre fant sammen med representanter for de gamle motkulturene i utkant-Norge (målrørsle, lekmanuskristendom). «Felles idear over landegrensene blanda seg med nasjonale særmerke» (s. 215). Når studentbevegelsen kunne finne sammen med bedehusfolket, var det ikke i bevissthet om felles mål, men om felles fiende. Det som forente, var frykten for «det dei meinte var overnasjonalt byråkrati og internasjonal storkapital» (s. 214). Gjennom dette forsvaret for nasjonale verdier og interesser kom mer og mindre radikale motstandere av det bestående samfunn til å utvikle en ny sans for verdien av norsk egenart og norsk tradisjon.



Det kan i denne sammenheng være grunn til å minne om at Folkebevegelsens seier var det store øyeblikk for politikeren Berge Furre. Den allianse han selv sto i spissen for, syntes i bunn og grunn å være den samme som Sverdrup og Nygårdsvold tidligere hadde ledet fram til gjennomgripende samfunnsendringer. Det er kanskje derfor den særskilt norske pregning av 1970-talls-radikalismen blir viet så stor oppmerksomhet i historikeren Fures fremstilling.

Francis Sejersted fremhever kontinuitet fremfor brudd i sin behandling av «høyrebølgen». Slik han ser det, ble den sosialdemokratiske orden ivaretatt og videreført av Willoch og hans regjering. Høyre-regjeringen gjorde bare de nødvendige tiltak som måtte til for å bevare den sosialdemokratiske orden. Sejersted hevder at kursendringen i norsk politikk egentlig begynte i 1977 mens Arbeiderpartiet satt ved makten. Den ekspansive finanspolitikk ble da lagt på hyllen. Avreguleringen begynte så smått, skattepolitikken ble lagt om. Denne linjen blir fulgt opp av de kommenede regjeringene, både under Willoch og Brundtland. «Det var åpenbart ikke så avgjørende hvem som satt ved makten» understreker Sejersted (2013, s. 423). I hans fremstilling får man inntrykk av at den politiske endringen mer eller mindre tvang seg frem som en nødvendighet. Arbeiderpartiet måtte omsider innse at Høyre hadde rett. Grunnleggende sett var alle involverte enige, etter å ha sett realitetene i øynene.

I en slik fremstilling kan ikke ungdomsopprøret tenkes å ha spilt noen fremtredende rolle. Riktig nok hevder Sejersted – som Olstad – at det «røsket opp i vante forestillinger og bidro i land som Sverige og Norge til å løse opp det sosialdemokratiske idealbilde av verden» (s. 534). Men så legger han til at «ironien er naturligvis at denne frihetsrevolusjonen selv endte i en totalitær bevegelse» (s. 534). Slik skaper han inntrykk av en radikal forskjell mellom de politiske oppbrudd til venstre og høyre; det virker på denne bakgrunn nærmest utenkelig at det ene kan ha bidratt til å avføde det andre.

Mens Olstad så vidt nevner m-l-bevegelsen i et kort avsnitt om den politiske radikaliseringsperioden, er det motsatt hos Sejersted: Her får m-l-bevegelsen betraktelig mer plass og oppmerksomhet enn hele resten av ungdomsopprøret til sammen. «Problemet er», skriver han, «hvordan en utpreget autoritær bevegelse kunne tilrane seg ledelsen av et anti-autoritært opprør i et lite, fredelig og egalitært samfunn som det norske» (2013 s. 540).

M-l-bevegelsen var godt organisert, disiplinert og aktiv, og gjorde seg høyrøstet gjeldende på den norske venstresiden fra 1969 og utover. På noen måter fikk den større innflytelse enn den tallmessige oppslutning skulle tilsi. Men den var langt fra identisk med den radikale studentbevegelsen, og slett ikke med ungdomsopprøret i videre forstand (jf. Olstad 2010, s. 181). Med sitt sterkt autoritære preg, og sin konformitet i mange livsstils- og verdispørsmål, var den mer av en avspaltning fra enn en videreføring av disse strømmingene. Sejersted overdriver trolig m-l-

bevegelsens betydning når han formulerer «det grunnleggende paradoks» at «et antiautoritært opprør kunne perverteres til en autoritær bevegelse» (s. 542). Denne overdrivelsen er nettopp det som skal til for å avskjære enhver mulig forbindelse mellom «frihetsrevolusjonene» før og etter.

Norsk historieforskning har hovedsakelig lagt vekt på økonomisk-administrative forhold i sine studier av den politiske høyrebølgen (jf. Grønlie 2013, s. 391 ff.). Slik har den bidratt til opplysning saken, men bare et stykke på vei. Den har lagt vekt på å forklare hvorfor og hvordan politikken måtte legges om, og i mindre grad vært opptatt av å forstå hvordan det var mulig å skaffe bred, folkelig oppslutning om denne omleggingen. Fremfor alt gjenstår det å gjøre rede for hvordan omslaget i opinionen kunne være så omfattende og komme så plutselig uten å møte særlig motstand. For å få grep om denne siden av saken må trolig de kulturelle og ideologiske aspekter betones langt mer enn det som har vært vanlig til nå. Den paradoksale sammenhengen jeg her har prøvd å etterspore kan – slik jeg ser det – bidra til en mer fullstendig forståelse av høyrebølgen. Meningen er ikke å lansere en selvstendig alternativ forklaring, men å bidra med et nødvendig supplement.

Som vi har sett, har norske historikere de siste årene begynt å bli oppmerksom på denne sammenhengen. Notaker, Lie og Olstad, og på sitt vis også Furre, tar den alle sammen med i sine sine fortolkninger av høyrebølgen. De legger imidlertid vekt på ulike sider av saken og tilkjenner den betydning på ulikt vis. Slik er det også med de engelske og amerikanske bidragene jeg har gjennomgått. Forholdet mellom politikk og kultur, brudd og kontinuitet, ideologi og interessekonflikter, blir ulikt behandlet i de forskjellige fremstillingene. Selv om forskningen på feltet alt i alt kan sies å gi en viss dekning for tanken om sammenheng mellom ungdomsopprør og høyrebølge, gjenstår altså fremdeles mange spørsmål om denne sammenhengens art og betydning.

## 2. METODE

### 2.1. Fordømmelse og forståelse

Minnet om 1960-årenes politiske kultur er sterkt politisert. Som rimelig kan være, er det vanskelig å skille oppfatninger av saksforhold fra vurderinger av rett og galt, men i dette tilfellet er skillet mer utydelig, og vurderingene mer følelsesladde, enn det som er vanlig – også i profesjonelt historiefaglige versjoner. Tilsynelatende er det, fra et eller annet nåtidig utsiktspunkt, ofte mer om å gjøre å ta avstand fra det historiske forhold enn om å prøve å komme nærmere inn på det for å forstå det i dets egen sammenheng og på dets egne forutsetninger. Temaet er tydeligvis politisk brennbart fremdeles, slik at det kan være vanskelig å innta en profesjonell holdning. Typisk i så måte er *Norsk idéhistorie*, bind 6, der Berg Eriksen m.fl. slår fast at studentopprøret «spilte fallitt». Kritikken av positivisme og teknokrati var ikke forbundet med noe positivt program – ingen

«visjon om fremtiden annet enn som en slags ubestemt, ganske naiv frigjøringsutopi, som hos noen av dem var knyttet til visjonen om et kommunistisk samfunn. Blanding av slike naive utopier med en gigantisk utdanningsekspløsjon og store generasjonsmotsetninger ble eksplosiv. En velfødd etterkrigs generasjon ble fornærmet når det ble påpekt at høyere utdanning måtte stå i forhold til samfunnets behov. De skaffet seg det luksusproblem å kreve at staten skulle betale for deres eksistensielle selvrealisering. 20-åringene krevde å utdanne seg – ikke for å få en jobb etter endt studium, men fordi de ville «finne seg sjæl», for å si det med Finn Kalvik. Realitetsorienteringen ble deretter. Landet fikk en hel generasjon som aldri har hatt noen særlig materielle problemer, men tvert imot var så velfødde at de skammet seg over det. De foretrakk å identifisere seg med folk i den tredje verden og kle seg ut som indianere eller eskimoer som et alternativ til det vestlige militær-industrielle komplekset, «the welfare-through-warfare-state» (Berg Eriksen et al., 2003 s. 66).

Fremstillingen preges hele veien igjennom av forfatterens bedømmelse av både positivismestriden og det bredere ungdomsopprøret. Det gjøres ikke et eneste forsøk på å forstå de historiske aktørene på deres egne premisser. De fremstilles i stedet som egoistiske, utakknemlige, late, uansvarlige, naive og barnslige, og med behov for en grundig realitetssjekk. Derfor gikk det som det gikk, hevder forfatterne, det bar galt av sted. Det hele fremstår som grunnleggende useriøst, det rene svermeri. Idéhistorikerne kan ikke skjule sin forakt: «Man pyntet seg med lånte fjær og prøvde å skjule uselvstendigheten ved å skrike desto høyere» (ibid.).

Selv om denne redegjørelsen skulle vise seg å stemme, sett i etterpåklokskapens lys, er det tvilsomt om de historiske aktørene selv kan ha oppfattet det slik. Trolig så de seg selv som del av noe større, på spor av noe nytt og bedre. Mange baserte sitt opprør på tung samfunnskritisk teori – av bl.a. Marx, Marcuse, Fromm, Sartre, Mills, Gorz, Habermas, LeFebvre, Debord – og mange arbeidet etter egen mening konsekvent imot alle former for utopisk drømmeri.

Rober Darnton har poengtert at det er historikerens oppgave å gjøre det som virker fremmed i fortiden synlig og forståelig. Som Jens Arup Seip en gang sa det: «å forklare innebærer å føre tingene tilbake til noe kjent» (Seip 1974, s. 16). Det som virker fremmed og fjernt må gjøres nært og kjent, dvs. forståelig. Berg Eriksen m.fl. gjør på ingen måte dét. Tvert imot gjøres student- og ungdomsopprøret enda fjernere og mer uforståelig enn i samtidskulturens eget kollektive minne; her blir det til et freakshow som lesere med dagens briller kan le av og harselere over. Tydeligvis er det mindre om å gjøre å forstå enn å fordømme og forkaste.

Mer interessant og fruktbart ville det være å spørre: Hvilke frigjøringsutopier bar de på; var de egentlig så naive? Hvorfor ønsket de seg et annet samfunn? Hvorfor «kledde de seg ut som indianere og eskimoer»: Var det et overfladisk individualiseringsprosjekt hvor det dreide seg om å skille seg ut og posere som annerledes, eller var det en symbolsk politisk handling, en ny ekspressiv form for politikk? Hva gikk den «eksistensielle selvrealiseringen» egentlig ut på: Var det et hedonistisk eller narsissistisk prosjekt, eller et moralskt forpliktende ideal? Hvorfor ville de unge «opprørerne» ikke å ta del i det moderne arbeidsliv: Var de bortskjemte og giddaløse, eller gikk de inn for å bekjempe en «fremmedgjørende» aktivitet som bl.a. bidro til menneskelige og økologiske ødeleggelser gjennom masseproduksjon og masseforbruk? Har de etterlatt seg noe å bygge videre på, evt. i hvilke former og til hvilke formål? Hvem har kunnet tilegne seg dette, hvordan er det blitt transformert?

Ifølge *Norsk idéhistorie* var «ungdomsopprøret» og positivismestriden en avsporing i historiens gang: Alt dette førte inn i en blindgate. Dermed bidrar forfatterne til å naturalisere de forhold som rådet før og etter det radikale oppbruddet. 1980-tallet med «høyrebølgen» fremstår som en slags normalisering, idet de fleste nå kom til sans og samling igjen. Slik utelukkes muligheten for å tenke seg at «opprøret» kan ha satt varige spor.

Finn Olstad er blant dem som har ment at «ungdomsopprøret» førte til «grunnleggende endringer i menneskelige relasjoner». Ikke minst var det tale om et «skifte i autoritets- og maktrelasjoner, som ungdom overfor eldre generasjoner, elever og studenter overfor lærere, ansatte overfor bedriftsledere, kvinner overfor menn» (Olstad 2010, s.179). Hvis dette er rett, er det verd et nærmere studium. Men betydningen av et slikt studium kommer ikke til syne dersom historikeren er tilfreds med å avfeie det hele som en forvirret utskeielse.

## **2.2. Emisk vs. etisk perspektiv**

I det følgende vil jeg forsøke å karakterisere 60-tallsradikalismen som politisk kultur. Men kultur og kulturfenomener lar seg ikke forstå fra utsiden; hvis man vil ha tak i meningen med aktørens handlinger, kommer man ikke langt med å beskrive dem utenfra, uansett hvor grundig og nøyaktig. Historiefaget er ingen eksperimentell vitenskap på leting etter lovmessigheter. Snarere er det en

fortolkende vitenskap som søker meningen bak og betydningen av historiske situasjoner og prosesser. Spørsmålet historikere må stille, er hvilke verdier og forståelser som aktørene la til grunn for sine ytringer og handlinger og som dermed kom til uttrykk gjennom dem. Dette betyr at man må forsøke å forstå aktørene på deres egne premisser. Skal man få tak i motivene bak handlinger som fant sted i en annen tid, kan det være nødvendig å forsøke å rekonstruere en kultursammenheng som som i dag er gått tapt. Konteksten får dermed en avgjørende betydning for forståelsen av den konkrete handling.

Denne typen forståelse har Clifford Geertz prøvd å forklare med et eksempel (som han har lånt fra filosofen Gilbert Ryle). Han tenker seg to gutter som, i forskjellige situasjoner, begge blunker med høyre øye. I det ene tilfellet er blunket en ufrivillig rykning, i det andre en bevisst kommunikativ handling, et «conspiratorial signal to a friend» (Geertz 1973, s. 6). Bevegelsene er, fra et rent utvendig observerende perspektiv, identiske, man ville ikke kunne se forskjell på dem. Allikevel er forskjellen stor og avgjørende. Den ene gutten formidler et budskap i henhold til en etablert sosial kode, den andre foretar en ufrivillig sammentrekning av øyelokket. Den ene kommuniserer, den andre er plaget av tics. Forskjellen blir klar gjennom situasjonsforståelsen.

Lassen og Thorup (2009) klargjør et lignende poeng når de viser til president Kennedys tale i Berlin i 1963. Her uttalte han de berømmelige ord: «Ich bin ein Berliner». Hva er den riktige forståelsen av dette utsagnet? Vi kan forstå det dit hen at presidenten erklærer at han er et stykke wienerkrans, men vi kan også ta det for en solidaritetserklæring med innbyggerne av Berlin. En rent semantisk undersøkelse vil ikke kunne avgjøre hvilket av de to alternativene som er det riktige – siden begge, i og for seg, er korrekt sammensatt. Ved å inndra konteksten kan vi imidlertid utelukke at Kennedy så på seg selv som en wienerkrans. Byen Berlin var blitt delt i to av en mur, denne hendelsen inngår i en større sammenheng, nemlig den kalde krigen. Konteksten gir holdepunkter for å avgjøre hva Kennedy må ha ment med sitt utsagn (Lassen og Thorup 2009, s. 31–32).

I tråd med denne tankegangen kan et kulturelement endre betydning og funksjon ettersom konteksten endrer seg. Som antropologen Bronislaw Malinowski en gang påpekte med henvisning til kulturen på trobriander-øyene utenfor Ny Guinea, kan en stokk være mange forskjellige ting. Den kan brukes til støtte når man går, til staking i båt, til å grave med eller utføre seremonier med eller som våpen til å slåss med. I hvert av disse tilfellene blir stokken integrert i en ny og særpreget kontekst. Den forandrer seg om man flytter den fra den ene til den andre, for dermed blir den omgitt av forskjellige ideer og tilført forskjellig kulturell verdi, slik at den stadig må anses for å være en annen gjenstand med et annet navn (jf. Burke s. 1997, s. 186). Stokken er ikke «bare en stokk» som kan brukes til mangt. I ett tilfelle er den et våpen, og i et annet et praktisk husholdningsredskap. Den kulturelle betydning og verdi varierer; selv om utseendet er likt, dreier det seg om forskjellige fenomener.

Historikeren David Cannadine har gjort en tilsvarende observasjon om de store seremoniene til det britiske kongehuset. Han påpeker at kulturelle fenomener som dette kan ha varierende betydning for det omgivende samfunn selv om de selv, rent utvedig sett, forblir uendret. Et kunstverk av typen statue illustrerer poenget: «insofar as its «meaning» alters over time, that can only be as a result of changes in the context» (Cannadine 1983 s. 106).

En slik fortolkende tilnærming, hvor hensikten er å forstå (politisk) kultur på aktørens egne premisser, er hva man i antropologien kaller en «emisk» tilnærming. Den blir gjerne satt i kontrast til det «etiske» perspektiv, hvor sosial handling sees fra forskerens ståsted. Det etiske perspektiv er i historiefaglig sammenheng problematisk, siden det innebærer en risiko for å ende opp med en anakronistisk forståelse av fortiden. Behandlingen av studentopprøret i *Norsk idéhistorie* er et godt eksempel på hvordan et rent forsker-perspektiv kan begrense mulighetene for forståelse av hva denne bevegelsen sto for, og dermed også for hva den var. Som Seip har poengtert: «Vår svake innsikt i tidsbestemte tenkemåter gir en vesentlig begrensning for historisk forståelse» (Seip 1968, s. 11). Denne begrensningen er det om å gjøre å være seg bevisst og forsøke på kompensere for gjennom kontekstbasert tilgang til en innvending, emisk forståelse av de kulturelle premissene for de historiske aktørens utsagn og handlinger.

Den fortolkende emiske tilnærming kan gi oss en «forståelse» som den rent observerende etiske «forklaring» ikke kan gi – men ikke uten omkostninger. Som Weber en gang poengterte, vil «resultatene vi oppnår ved fortolkningen ha en vesentlig mer hypotetisk og fragmentarisk karakter enn naturvitenskapenes resultater» (Weber 2000 s. xii). Vi kan ikke med like stor grad av sikkerhet konstantere om historiske perioder, hendelser, forløp, skikkelser etc. faktisk var slik eller slik, eller om det hele virkelig gikk for seg på den ene eller andre måten. Det finnes ingen absolutte sannheter som er opplest og vedtatt en gang for alle når det kommer til historiske undersøkelser. Andre fortolkninger av samme historiske fenomen kan konkludere annerledes og gi et ganske annet bilde av historien. Dette betyr imidlertid ikke at fortolkningsmulighetene er uendelige. Både fenomenet som undersøkes og dets kontekst vil, i større eller mindre grad, sette grenser for hva som er mulig å tolke ut av det foreliggende materiale. Dermed er det mulig å avvise enkelte fremstillinger som usanne. Alt er ikke relativt, fantasien kan ikke gis fritt spillerom. Som Dag Østerberg har poengtert, er det «handlingens spor som skiller fantasien fra virkeligheten, som skiller en virkelig fortid fra en oppdiktet, som gjør Historien til en virkelig prosess» (Østerberg 1980 s. 30).

Et emisk perspektiv er nødvendig i en oppgave som denne, men det er ikke tilstrekkelig. Den grunnleggende antakelse i denne oppgaven er at 1960-talls-radikalismen har virket som ideologisk tilrettelegging for den nyliberale dreining fra rundt 1980. I så fall dreier det seg om uintenderte

konsekvenser. Aktørenes egne forståelser og intensjoner strekker ikke til. Hvis de hadde kunnet forutse et slikt resultat av sin egen virksomhet, er det klart at det ville virket demoraliserende og demobiliserende. Selv i dag, i tilbakeblikk, kan det være tungt å fordøye en innsikt i at det i realiteten var dette de oppnådde, og nærliggende å avvise det hele. Det er altså ikke nok med en innvendig emisk forståelse, her trengs også en tilnærming som er utvendig kritisk og etisk forklarende. Med dét menes at vi, samtidig som at vi gjør det fjerne og fremmede nært og kjent, må prøve å gjøre dette med en distansert og kritisk holdning.

Man kommer aldri utenom at forskerens eget skjønn spiller en rolle, og dermed hans forutforståelser og verdistandpunkter – både faglige og utenomfaglige. Når historikeren skal studere kultur og kulturfenomener er hans utgangspunkt ganske annerledes enn utgangspunktet til hans kolleger i de deduktive og eksperimentelle vitenskapene. I motsetning til dem står ikke historikeren i utgangspunktet overfor et faktum; han har ikke noe slikt «primært grunnlag som forskningen kan bygge videre på for å oppdage sammenhenger og lovmessigheter» (Lotman 2008, s. 136). De fakta som utgjør historikerens utgangspunkt må han skape selv. Dette betyr at historikerens utgangspunkt aldri er noe gitt. Det er ingenting som går forut for fortolkningen. «I kultursfæren», skriver Lotman, «er et faktum resultatet av forberedende analyser. Det konstrueres av forskeren i løpet av forskningsprosessen og er aldri noe absolutt. Et faktum er relativt i forhold til kulturuniverset» (Lotman 2008 s.136).

De fakta som historikeren skaper er bl.a. et resultat av hans egne verdidommer. Hva som er av betydning, er ikke gitt på forhånd og er ikke likt for alle. Bevisst eller ubevisst er våre verdier og erfaringer med på å prege både vårt valg av forskningsemne og vår fortolkning av de historiske fenomenene vi undersøker. Vi kan også si det slik, at de verdipremisser som historikeren legger til grunn for valg av problemstilling og angrepsmåte vil være bestemmende for forskningens retning. «No cultural historian ever starts from scratch», har Ernst Gombrich understreket. «The traditions of his own culture, the bias of his teacher, the questions of the moment can all stimulate his curiosity and direct his questionings» (1978 s.42). Resultatet er at vi alltid nærmer oss fortiden med forutinntatte ideer og en eller annen rudimentær teori som vi ønsker å teste ut (ibid.). Dette byr på problemer for historikeren med tanke på krav om vitenskapelig objektivitet. Samtidig er det en nødvendighet, dvs. en forutsetning for at historikeren i det hele tatt kan ha noe å forske på. Det er verdivalget som a priori muliggjør et perspektiv på det som skjer. Det er det som skaper orden i det uoversiktelige mangfold av hendelser og fenomener som utgjør historien. «Forskning er handling», konstanterte Weber, og enhver handling er orientert mot verdier, enten direkte eller indirekte.

Dette «subjektive» innslaget, som ikke er til å komme utenom, må likevel aldri få lov til å forfalle til enkel apologi eller fordømmelse. Historikerens oppgave er ikke å være ensidig «for»

eller «mot» sitt emne. En måte å håndtere denne utfordringen på, kan være å unngå ensidig satsning på «innvendig» forstående eller «utvendig» forklarende metoder.

### 2.3. Idealtyper

Denne oppgaven dreier seg om forholdet mellom sekstitallsradikalismen og den s. k. «høyrebølgen», dvs. den dreier seg om noen endringer i den alminnelige politiske kultur. Dette er kollektive fenomener, dvs. fenomener på makroplan, som ikke kan observeres direkte på samme måte som konkrete enkelthendelser eller aktører. I en viss forstand gir det mening å si at de ikke finnes. Kultur er et ganske abstrakt, elastisk og mangetydig begrep. Det anvendes til å «framheve et (eller annet) fellestrekk ved en del gjenstander og aktiviteter», skriver medieviser Anders Johansen – men det «er ikke selv en observerbar realitet på linje med dem: Ingen har noen gang sett en kultur» (Johansen 1999, s. 30).

Slik er det med alle begreper som søker å gripe samfunnet på system- eller periodenivå. Begrepet om «samfunnet» er en konstruksjon som etablerer sammenheng mellom en mengde forskjellige mer konkrete observasjoner, men som ikke selv kan observeres. Det samme gjelder for begrepene «stat» og «klasse», «økonomi» osv., og for mindre formelle begreper av typen «marked» eller «kapitalisme». Overgripende periodebegreper – «middelalder», «renessanse», «modernitet» – er konstruksjoner av lignende slag. Når for eksempel Slagstad i *De nasjonale strateger* deler nyere norsk historie inn i «embetsmannsstatens», «venstrestatens» og «arbeiderpartistatens» perioder, er det slike «spekulative» eller «teoretiske» størrelser han gjør regning med. Ingen ting av dette kan sies å eksistere på samme enkle måte som fenomener på mikronivå – en ting eller en person, eller også en gruppe eller en lokal situasjon – og kan ikke på samme måte påvises empirisk.

Men dette betyr ikke at de ikke eksisterer. Som Gombrich har poengtert:

«At least everybody knows this who has ever travelled from one country to another, or even moved from one social circle to another, and has experienced what it means to be confronted by different ways of life, different systems of reference, different scales of value - in short different cultures» (Gombrich 1969/1978 s. 3).

Det er, som Thomas Hylland Eriksen har slått fast, ikke «til å komme fra at det finnes systematiske forskjeller mellom mennesker og grupper av mennesker, og at noen av disse forskjellene – kanskje noen av de viktigste – skyldes at de har tilegnet seg ulike kunnskaper og ferdigheter» (Hylland Eriksen 2006, s. 39-40). Dermed er kulturbegrepet, tross sine mangler, en uungåelig nødvendighet når man skal forske på mennesker og samfunn. For det er nettopp dette begrepet som



«forteller oss at mennesker som har bakgrunn i forskjellige sosiale miljøer, i større eller mindre grad lever i forskjellige livsverdener og har ulike verdensbilder - ulike ideer om hva som er det gode liv, hvordan verden ser ut og hva som er rettferdige kjønnsrollemønstre, for å nevne noen eksempler» (Hylland Eriksen 2006, s. 40).

Begreper av typen «stat», «kapitalisme», «kultur» osv. må tenkes som en slags «bakenforliggende» realitet som bare er til stede i sine ytringer og virkninger, men som vi likevel må gjøre regning med for å kunne forstå mer konkrete forhold. Vi kan ikke klare oss uten. Slike begreper er nødvendige for å konstruere de større sammenhenger som mer nærgående empiriske studier kan utføres innenfor. Det er dette som gjør det mulig å foreta en historisk spesifisering av et konkret materiale som tatt for seg, løsrevet, lett ville blitt gjenstand for ahistorisk og anakronistisk fortolkning.

Men hvordan kan man studere noe slikt? Det er klart at man er nødt til å gå ut over det som direkte kan oppdages i det historiske kildematerialet. Når jeg nå søker å påvise eksistensen til et fenomen av typen «radikal individualisme» og klargjøre dets kulturelle betydning i en spesifikk historisk periode, kan det være hensiktsmessig å utføre en idealtypisk undersøkelse. Som Weber har påpekt: «jo mer det er om å gjøre å bli seg bevisst betydningen av et kulturelt fenomen, desto mer uavviselig blir behovet for å arbeide med klare, og ikke bare delvis, men allsidig bestemte begreper» (Weber 2000, s. 177), dvs. hva han kalte «idealtyper».

Idealtyper kan sies å være «ideér om historiske fenomener» som frembringer idealbilder, eller tankebilder, og som ifølge Weber «forener bestemte relasjoner og hendelser i den historisk gitte virkelighet til et i seg selv motsigelsesløst univers av tenkte sammenhenger» (Weber 2010, s. 175). En idealtipe er altså en analytisk konstruksjon som «er oppnådd ved tankemessig betoning av bestemte trekk ved virkeligheten» (Ibid.). Slike konstruksjoner kan holdes opp mot virkeligheten og brukes som et middel til å anskuliggjøre, ikke bare sosiale fenomener, men også likheter og forskjeller og kausale sammenhenger.

Det er viktig å presisere at en idealtipe ikke er virkeligheten, dvs. en vil ikke kunne finne idealtypen i sin «begrepsmessige renhet» ute i verden, som empirisk virkelighet. Heller ikke er idealtypen et skjema som virkeligheten kan innordnes i og tenkes å samsvare med. Hensikten er snarere å se i hvert enkelt tilfelle hvor nært eller fjernt fra virkeligheten idealbildet står. «Om det dreier seg om en ren tankelek eller om en vitenskapelig fruktbar begrepsdannelse kan aldri avgjøres a priori», påpeker Weber, «også her finnes det bare én målestokk, nemlig hvilke innsikter som oppnås i konkrete kulturelle fenomeners sammenheng, kausale betingethet og betydning. Ikke som mål, men som middel kommer det på tale å danne abstrakte idealtyper» (Weber 2010, s. 177).

Det er lett å misforstå idealtypen og tro at den er en beskrivelse av virkeligheten i stedet for et hjelpemiddel til å skjerpe vår refleksjon og oppmerksomhet. Martin Parker har understreket dette:

«The idal type has become idealized. Not a condensation of tendencies that need to be empirally tested, but an assertion about the way that the world is» (Parker 2013, s. 137).

Fordelen med idealtypen er at den kan bidra til både å forstå og forklare sosiale fenomener, og dét – ideelt sett – uten at det ene går på bekostning av det andre. Vi kan si at Webers idealtyper er et forsøk på å megle mellom nomotetiske (systematisk orienterte) og ideografiske (historisk orienterte) studier. En nomotetisk tilnærming søker å finne de trekk som er felles for mange tilfeller, dvs. den søker å generalisere. Den ideografiske tilnærming, på den andre siden, søker å finne det særegne eller unike ved et fenomen, dvs. det som har inntruffet der og da og ikke før eller siden.

Idealtyper er redskaper til undersøkelse av omfattende og sammensatte kulturfenomener av typen «kapitalismens ånd». Det dreier seg ikke om en sammenfatning av empiriske studier, men en veiviser til slike studier, og ikke om empirisk generalisering, men om modell-konstruksjon.

Ofte blir faget sosiologi karakterisert som et nomotetisk fag og historiefaget som et ideografisk. Dette er grove forenklinger. I realiteten går dette skillet også gjennom fagene. I hvert fag kan man – enkelt sagt – utføre en nomotetisk eller en ideografisk studie, eller begge deler.

Til dette kan man innvende at modeller kan gi et forenklet bilde av verden hvor viktige nyanser går tapt. Ofte er det slik at forskeren – bevisst eller ubevisst – velger å feste seg ved nettopp de forhold som passer inn i hans modellbaserte bilde av virkeligheten, slik at funnene han gjør alltid blir tolket inn i en teori som foreligger forut for undersøkelsen, og lett kommer i skade for å virke som ren bekreftelse av den.

Innvendinger av denne typen er blitt uttrykt av Jens Arup Seip i en kjent debatt med sosiologen Gudmund Hernes. Seip hevdet bl.a. at samfunnsviteren – og da også historikeren som anvender modeller – var offer for et «modellenes tyranni» som medførte at alle nyanser og gråtoner måtte forsvinne fra synsfeltet. Den som arbeidet slik, var ikke i stand til «å se åpent på virkeligheten» (Veiden & Burkeland 1998, s. 100). Hernes svarte at historikerene også bestandig anvender modeller, men kanskje uten å være klar over det. De er, hevdet han, ofre for «modellenes maskerade». I en vid betydning av ordet modell har Hernes utvilsomt rett, skriver Veiden og Burkeland i en oppsummering av denne debatten.

«En antagelse om at for eksempel politikere skjuler sine egentlige motiver, er også en modell for å studere politikk. Også antagelser om menneskelig handling som «rasjonell» eller «normstyrt», med tilsvarende oppfatninger om «homo economicus» og «homo sociologicus» må sies å være modeller» (Veiden og Burkeland 1998, s. 101).

Egentlig kan det sies at alle begrepsdannelser som historikeren anvender for å forklare komplekse, historiske og sosiale fenomener er teoretiske konstruksjoner, og derfor både nyttige og problematiske på vesentlig samme måte som samfunnsvitenskapelige modeller.

## 2.4. Klyngeanalyse

Formålet med denne oppgaven er å legge til rette for en kartlegging av en verditransformasjonen. Dette vil kreve sammenfatting av et variert utvalg tekster. For å make dette på en ryddig måte, vil benytte meg av en metode som Jens Arup Seip har anbefalt. I verket *Utsikt over Norges historie* viser han hvordan man kan avdekke hvilken «livsanskuelse» eller «totaloppfatning» som er dominerende i et samfunn ved å identifisere det han kaller «sentralord» og deres «drabantord». «Frihet» og «despoti» var slike sentralord for «slekten fra 1814»; til dem var det knyttet «drabantord» som opplysning, fedrelandskjærlighet, offervilje osv. for frihetens vedkommende, og barbari, trelldom, usselhet, egoisme for despotiets.

«Det er lett å ettervise et grunnleggende ideologisk skjema av denne art gjennom et studium av ord og ordsammenstillinger. Innsamling av ord og utsagn fra en representativ samling av tekster, gir et materiale som uten vanskelighet lar seg ordne. Visse sentralord skiller seg ut ved sin hyppighet, sin sterke positive eller negative følelsesladning, og ved det følge av drabantord som kretser om dem og viser deres strukturerende kraft» (Seip 1974, s. 90).

Seips tilnærming tilsvarer hva man i retorikk-faglig sammenheng gjerne kaller «klyngeanalyse» (Foss 1996). Denne metoden går enkelt sagt ut på å identifisere de sentrale begreper i en forfatters tekster og den betydning disse begrepene har ved å kartlegge de ord som klynger seg rundt dem. Hvilke som er de sentrale begrepene, avhenger av hvor hyppig eller hvor intenst de brukes. Når nøkkelbegrepene er identifisert, må man kartlegge begrepene som kretser rundt dem. Dette gjør man ved å studere kontekstene de brukes i. Måten ordene klynger seg rundt de sentrale begrepene på, kan variere. Noen begrep kan dukke opp i nærheten av nøkkelbegrepet, mens andre kan være knyttet til det gjennom en konjunksjon f. eks. av typen «og». For å avdekke forfatterens «verdensbilde», må man videre oppdage mønsteret som dannes i den samling av begreper som er gjort. Først og fremst må man da utføre en «agonanalyse», dvs. finne de begreper som opptrer i motsetningspar. «Dag» viser til «natt», og «mørke» til «lys», «godt» til «ondt», og slik er det også gjerne med mer abstrakte begreper. I en kartlegging av verdier vil det typisk forekomme «gudebegreper» som impliserer sine motsetninger i form av «djevelbegreper» (Foss 1996, s. 65).

## 2.5. Innovative ideologer

Ingen begynner på bar mark. Kulturen er noe vi fødes inn i. Den er der forut for den enkeltes tilværelse, og er på en og samme tid både «bakgrunn for og en forutsetning for den enkeltes tilværelse, være-, tenke-, føle- og handlemåte» (Østerberg 2011 s. 239). Kulturen setter grenser og gir føringer for våre handlinger. Det moralske univers som vi er en del av utstyrrer oss, som filosof

Vetlesen har formulert det, «med forestillinger, begreper og målestokker for å tenke, snakke og føle om alt som vi anser har moralsk relevans». Det er altså det moralske universet som bestemmer «hva – eller hvem – som overhodet skal betraktes i et moralsk lys» (Vetlesen 2007, s. 38). Samtidig er det generelt sett helt nødvendig å kunne føre sine handlinger tilbake til en generell og allment akseptert regel. Mennesker må kunne begrunne sine handlinger overfor seg selv og andre. De har både et psykologisk et sosialt behov for å rettferdiggjøre seg. Som Quentin Skinner har påpekt, «vil enhver handlemåte være hæmmet i det omfang, den ikke kan legitimeres» (Skinner 2009, s. 112). Å legitimere en handling forutsetter at den – i alle fall tilsynelatende – samsvarer med det gjeldende moralske univers. Hva man foretar seg, må normalt kunne begrunnes i en oppfatning av rett og galt som er alminnelig akseptert i kulturen man tilhører.

Dette innebærer at all nytenkning må ta utgangspunkt i den foreliggende kultur. Som historikeren Darnton har påpekt: «A poet or philosopher may push a language to its limits, but at some point he will hit against the outer frame of meaning. Beyond it madness lies – the fate of Hölderlin and Nietzsche. But within it, great men can test and shift the boundaries of meaning» (Darnton 1984, s. 6). Denne innsikten får særlig betydning for hva Skinner kaller «innovative ideologer». Med dette sikter han til personer som ønsker å legitimere ny og tvilsom adferd, dvs. personer som opererer med overbevisninger og målsettinger som mangler legitimitet i det eksisterende moralske univers. Disse har «et ideologisk presserende behov for at kunne legitimere, hvad de foretager sig, overfor dem, der gir udtryk for at nære så gennemgribende tvivl om det moralsk forsvarlige ved deres livsførsel» (Skinner 2009 s. 100).

Normalt er det gode grunner til å forsøke å legitimere en atferd som kan oppfattes som problematisk (Skinner 2009 s. 112). Dette medfører at folk «generelt vil finne det nødvendig at hævde, at deres handlinger rent faktisk er motivert af et almindeligt anerkendt princip» (ibid.). Selv om de i realiteten ikke er motivert av noe slikt prinsipp, vil de føle seg tvunget til å handle på en måte som i en eller annen grad samsvarer med det, som om det var et underliggende premiss. Dette gir klare anvisninger for den som søker å legitimere sin atferd, siden han må se til at den stemmer overens med allment aksepterte prinsipper, uten at den dermed går på bekostning av hans opprinnelige ønsker og mål.

«De handlemåder, sådanne aktører kan vælge imellem, skriver Skinner, vil til dels være bestemt af det spektrum af gældende principper, de vil kunne påberåbe sig med en vis plausibilitet» (ibid.). For de tidligste kapitalistene var det nærliggende å vise til den protestantiske etikk. De nye former for økonomisk atferd manglet legitimitet i det moralske universet de befant seg i. De hadde et presserende behov for å legitimere seg; dette problemet løste de ved bl.a. å tilegne seg protestantismens særlige moralske vokabular. Ved å knytte protestantismens prinsipper sammen med de tidlig-moderne handelspraksiser evnet de å få aksept for sin adferd. Slik kunne

tilsynelatende gjerrighet i form av påpasselighet og framsynthet i pengesaker bli oppfattet som «et prisværdig utslag av forudseendhed (Providence) og følgelig som en forsynlig (provident) adfærdsform» (Skinner 2009, s. 109). Samtidig kunne de, som representanter for disse verdiene, hevde at deres karakteristiske interesse i punktlighet og nøyaktighet «ikke burde fordømmes som overdrevent rigid og strikt, men derimod burde anerkendes og prises som en genuint samvittighedsfull (religious) form for forpligtelse» (ibid.).

Resultatet av denne foreningen av aksepterte moralske prinsipper og nye handelspraksiser var ikke bare at kapitalismen fikk aksept. Man kan også hevde at dette bidro til å føre kapitalismen i bestemte retninger. (Skinner 2009, s. 114). Arbeidsetikken kan være et eksempel på dette. At dette nye adferdsmønsteret fikk aksept, bidro ytterligere til at det underliggende økomiske systemet fikk utvikle seg og blomstre (s. 115). Uavhengig av om de tidligste kapitalistene faktisk var motivert av de religiøse prinsippene de påberopte seg eller ikke, er det, som Skinner selv formulerer det, «alligevel helt avgjørende at indrage disse prinsipper, hvis man ønsker at forstå, hvordan og hvorfor det kapitalistiske system opstod» (Skinner 2009, s. 115).

Det er her viktig å påpeke at denne forklaringsmodellen er en kunstig forenkling av virkeligheten. Man kan ikke systematisere handlingslivet i like stor grad som man kan med tankelivet. Som Jens Arup Seip har påpekt, vil skiftende vilkår «stadig skape situasjoner hvor en mann er fristet, eller tvunget, til å oppføre seg annerledes enn slik det tilsies av en norm han tidligere har akseptert» (1968, s. 22). Dette er Skinner fullt klar over: «Det er åbenlyst, at en aktør typisk vil have meget blandede og kompliserte beveggrunde i en situation som den, jeg undersøker her» (Skinner 2009, s. 101). Poenget hans er at det under enhver omstendighet er nødvendig å studere aktørenes erklærte prinsipper for å kunne forstå deres atferd (ibid.). Ideene og begrepene som de tidligste kapitalistene fant å kunne knytte til sin praksis, gjorde en forskjell for så vidt som de medvirket til legitimering av deres handlinger og dermed også virket bestemmende inn på hva de kunne tillate seg og hva de kunne «slippe unna med».

En sentral forutsetning for denne oppgaven er at den liberalistiske ideologi langt på vei manglet legitimitet i etterkrigstidens politisk-moralske univers. Hvordan høyresiden, og da særlig partiet Høyre, på kort tid kunne få bred, folkelig oppslutning om en slik ideologi, kan være vanskelig å forstå. Skinner kan imidlertid hjelpe oss med å kaste lys over hvordan dette kunne skje. Det interessante er i denne sammenheng at han har utviklet en modell som kan bidra til å forklare hvordan politisk og sosial forandring kan finne sted tilsynelatende uten at samfunnets moralske identitet går tapt. Slik bidrar han også til å kaste lys over hvordan ny, problematisk atferd, ved å hevde affinitet til det eksisterende moralske univers, kan få aksept og på sikt bidra til utvikling til nye mønstre for normalatferd. I dette forutsetter han at «innovative ideologer» er nødt til å forholde

seg til den etablerte kultur og den fremherskende moral, om deres prosjekt skal få legitimitet. Høyres «frihetsrevolusjon» rundt 1980 forutsatte et sett av verdier som hadde vunnet frem gjennom radikale frigjøringsprosjekter i 1960-årene og som nå kunne tas til inntekt for en politikk med sans for «enkeltmenneskets valgfrihet». Dette betyr ikke at høyresiden begynte å gå inn for en venstrevridd politikk. Snarere klarte den å sannsynliggjøre at sentrale verdier i tiden var forenlige med liberalistisk ideologi. Ved å plassere disse verdiene i en ny ideologisk kontekst, fikk de etterhvert også ny politisk betydning.

På lignende vis med oppbruddet i 1960-årene: Selv om det på en helt annen måte hadde preg av provokasjon mot rådende verdier, var jo heller ikke det uten forutsetninger i et eksisterende moralsk univers. I denne oppgaven dreier det seg bl.a. om å vise at det tok utgangspunkt i en eldre romantisk «kunstnerkritikk» (se kap. 3 og 6), men etter hvert stadig tydeligere slik den kunne begrunnes i arbeiderbevegelsens egen tradisjon, spesielt i «fremmedgjørings»-kritikken til den unge Marx (se kap. 4 og 6).

## **2. 6. Kontinuitet og brudd**

Denne oppgaven reiser spørsmål om forholdet mellom kontinuitet og brudd i historiske prosesser. Den sentrale antakelsen er at det radikale «ungdomsopprøret» på 1960-tallet på flere vis beredte grunnen for «høyrebølgen» som satte inn rundt 1980. Fra en side sett er det klart at en politisk ideologi seiret over en annen. Disse ideologiene er motstridende og uforenlige; de plasserte seg på hvert sitt hold av den grunnleggende høyre/venstre-konflikten i moderne vestlig politikk. Som alternativ til den sosialdemokratiske orden representerte «høyrebølgen» slik sett noe nytt og markant annerledes. Fra en annen side sett var «høyrebølgen» en videreføring av tendenser som først begynte å gjøre seg gjeldende på motsatt politisk hold. Oppslutningen om nyliberal politikk kan synes å bygge på tilslutning til verdier og forståelser som ble kjempet fram i venstreradikale frigjøringsprosjekter i tiårene før. Det sett av verdier som kan sammenfattes i begrepet «radikal individualisme», representerer slik sett en grunnleggende kontinuitet tvers gjennom det politiske omslaget.

Ifølge Albert Hirschman (1991) er denne typen paradoksale sammenhenger ikke uvanlige. I en studie av «reaksjonær retorikk» har han blant annet vist til hvordan kritikken av den franske revolusjonen i samtiden gjorde bruk av til dels samme begreper og tankemønstre som revolusjonen også bygde på. Det var dette som skjedde da Edmund Burke i sin fordømmelse av revolusjon i 1790 anvendte den skotske opplysningsfilosofiens idé om «uintenderte konsekvenser» i det reaksjonære argumentet om at alle bevisste forsøk på å bedre menneskets situasjon, om aldri så velment, i praksis måtte føre til det motsatte, nemlig tyranni og barbari.

Slik Burke så det, var samfunnet lik et økosystem som på organisk vis hadde vokst frem. «Constitutions are not made, they grow», slo han fast (Burke i Østerberg 1999 s. 102). Forfatningen var ikke en samfunnskontrakt fundert i naturretten, men en generasjonskontrakt, et fellesskap mellom døde, levende og ufødte. Grunnlaget for alt samfunnsliv var tradisjonene. Ethvert forsøk på å bryte med tradisjonene og erstatte generasjonskontrakten med «kunstige» og «abstrakte» forfatningskonstruksjoner måtte, etter Burkes syn, bære galt av sted. De revolusjonære mente det sikkert godt. Men tradisjonene er hellige og dermed hevet over ethvert menneskelig initiativ til å analysere, styre og endre verden. Gode intensjoner kan gi onde resultater. Når menneskene får det for seg at de selv kan bestemme hvordan samfunnet skal være, oppnår de det stikk motsatte av hva de er ute etter.

Ideen om uintenderte konsekvenser var ikke helt ny. Mest kjent er nok Adam Smiths teori om den «usynlige hånd» som ser til at egoistiske handlinger gir resultater som gagnar alle. Handlinger som i samtiden ble regnet som umoralske (grådige), kunne ifølge denne teori resultere i framgang for det felles beste. Alles kamp mot alle ville til slutt skape likevekt mellom de forskjellige interesser. Konsekvensen ville bli «a system of perfect liberty». Som Robert Heilbroner formulerte det: «the selfish motives of men are transmitted by interaction to yield the most unexpected of results: social harmony» (Heilbroner 1999, s.57). Slik var det et upersonlig system og ikke bevisste politiske inngrep som best kunne tjene fremskrittet, og dette systemet forutsatte privat initiativ drevet av egeninteresse og konkurranse. Denne ideen kan sies å videreføre eldre forestillinger om et guddommelig forsyn, men nettopp i sekularisert, samfunnsvitenskapelig versjon.

Burke selv var godt kjent med – og sterkt inspirert av – de skotske opplysningsfilosofene. Hans spredte bemerkninger om den franske revolusjon ble på grunn av sin forutseenhet etterhvert gjort om til en grunnleggende innsikt i hvordan samfunn fungerer. Hans synspunkter viste seg å være sanne, ble det hevdet, og de festet seg hos mange som senere skulle komme til å repetere og generalisere dem. Senere versjoner av Burkes argument fremstilte det gjerne som en rigid historisk lov som passet utmerket til all reaksjonær argumentasjon.

Teorien om uintenderte konsekvenser ble av opplysningsfilosofene brukt til å legitimere progressive forsøk på å fornye det etablerte samfunn. Menneskene kunne selv bedre sin situasjon, selv om de i tradisjonell kristelig forstand jo måtte regnes som «syndige» og «lastefulle». Ut av dette vokste det fram en tro på fremskrittet. Hos Burke, derimot, ble samme tankefigur brukt til å legitimere det etablerte samfunn. I tillegg ble den brukt mot opplysningsprosjektet og dets tro på frihet, fornuft og fremskritt, som alt sammen fremsto som abstrakt, kunstig – og farlig.

I det ytre kan Burkes justering av teorien om uintenderte konsekvenser se ut som en ubetydelighet. Det kan godt hende at det også virket slik for Burke selv – men, hevder Hirschman,

konsekvensene av denne lille justeringen av et velkjent tankemønster skulle vise seg å bli omfattende. Ifølge Hirschman innebar den «a radical ideological shift from the Enlightenment to Romanticism and from optimism about progress to pessimism» (Hirschman 1991, s. 15). For så vidt kan den oppfattes som en parallell til den nyliberale gjenbruk av 60-talls-radikalismens tankegods. På denne måten kan store og tilsynelatende brå ideologiske endringer finne sted.

«Formally they require only a slight modification of familiar patterns of thought, but the new variant has an affinity for very different beliefs and propositions and becomes embedded in them to form a wholly new gestalt, so that in the end the new is almost unrecognizable» (ibid.).



### 3. RADIKAL INDIVIDUALISME

#### 3.1. Enhet og mangfold

Det er vanskelig med enkle ord å gi et kort og entydig svar på hva 1960-talls-radikalismen – «ungdomsopprøret», «studentopprøret», «1968», «nyradikalismen» – egentlig var. Ideene fra den gang kan ikke sies å ha utgjort et sammenhengende politisk program. Målene og håpene var mange og utydelige og bar ofte preg av ønsketenkning av utopisk karakter. «Ungdomsopprøret», og de mange protestbevegelsene som knyttet seg til det, var ikke organisert rundt et felles sentrum, men ble i samtiden likevel oppfattet som et alminnelig oppbrudd med et visst felles preg. Det hele var, som Olstad har påpekt, «spredt, ukoordinert og mangefasettert. Politikken spilte en rolle, men ingen hovedrolle. «Det store oppbruddet» var mer enn en samling parallelle bevegelser. Ulike frigjøringsprosjekter støttet hverandre og tvinnet seg i hverandre på ulike måter» (Olstad 2010, s.11).

Den samme opplevelsen av enhet i mangfoldet ble ofte uttrykt av aktørene selv. I en presentasjon av «norsk nyradikalisme» understrekte for eksempel Kjell Cordtsen at det som ofte ble omtalt som en bevegelse, i realiteten var en strømning bestående av uensartede og løst beslektede miljøer, aksjoner og initiativer. «Det vi her kaller ny-radikalismen», skrev Cordtsen, «er likevel ingen «isme» i vanlig forstand, ingen entydig bevegelse med en klart utformet strategi. Den er like lite doktrinært sosialistisk som ensidig pasifistisk, og den har rot i til dels vidt forskjellige miljøer ... Den rommer i det hele tatt skikkelser med ulike forutsetninger og avvikende oppfatning i en rekke spørsmål» (Cordtsen 1967 s.9).

«1968» var en kamp for frihet og selvbestemmelse – ikke nasjonalt, men individuelt» slår historikeren Tor Egil Førland fast (2006 s. 8). Denne kampen fikk forskjellige uttrykk i forskjellige frihetlige opprør og aktiviteter. I Førlands egen studie dreier det seg om alt fra den politisk provoserende kunsten til Kjartan Slettemark og kunstnerkollektivet GRAS, over forsøk på å etablere en alternativ utdanningsinstitusjon basert på antiautoritære ideer (Norsk forsøksgymnas) og forsøk på å utvikle en alternativ livsstil i kollektiver på landet (f. eks. på Karlsøy i Troms) til psykiateren Jan Greves alternative behandling hvor rusmidler som LSD var en viktig komponent, eller den radikale musikkbevegelsen og plateselskapet Mai. Andre prosjekter som her vies oppmerksomhet, er Pax forlag, Club 7, arbeidskollektivet Hjelmsgate 3 med Kimen og Gateavisa og Institutt for fredsforskning (PRIO). Kvinnebevegelsen tilhører dette bildet, men heller ikke den var et enhetlig fenomen (Blom 2010, s. 369). Nyfeministiske bevisstgjøringsgrupper kom etter hvert til å stå mot Kvinnefrontens sentraliserte organisasjon; sosialistiske kvinner dannet en tredje front i grupper som Brød og roser; lesbiske kvinner reagerte på en følelse av marginalisering innenfor

kvinnebevegelsen, og dannet en egen organisasjon for å bekjempe det heteroseksuelle hegemoniet (Blom 2010, s. 369).

Å skulle gjøre rede for hva alle disse og mange andre bevegelser og prosjekter sto for, er verken mulig eller hensiktsmessig i en sammenheng som denne. Her er det snarere om å gjøre å prøve å trekke ut en slags essens, dvs. fremheve visse sentrale forståelser og verdier som på forskjellige måter kom til uttrykk i konkrete miljøer og aktiviteter av mange slag. I en mer omfattende empirisk framstilling kunne det vært på sin plass med en mer detaljert kartlegging av den varierte virksomhet og de mange miljøer som i egne og andres øyne ble sett som del av det samme radikale oppbruddet – fra anti-atomvåpenkampanjer og anti-imperialistisk solidaritetsarbeid til eksperimenter med såkalt bevissthetsutvidende rusmidler og seksuell frigjøring med eller uten satsing på nye, kollektive boformer – men i en oppgave som denne må jeg nøye med forsøk på å identifisere noen vesentlige felles kjennetegn.

Hva var det da som forente de ulike frigjøringsprosjektene og som gjorde at de involverte selv følte – og vi i ettertid har fått inntrykk av – at de var del av en større, samlet bevegelse, nasjonalt og internasjonalt? Tony Judt har hevdet at «what united the '60s generation was not the interest of all, but the needs and rights of each» (Judt 2010, s. 87). Det sentrale felles kjennetegn var slik sett en radikal form for individualisme. Judt er ikke alene om å hevde dette. En lang rekke forskere, fra forskjellige historiske og samfunnsvitenskapelige fagsammenhenger, har stilt mer eller mindre samme diagnose (jf. Harvey 2007, Lie 2012, Sennett 2004 og 2006, Hobsbawm 1997, Bloom 1987, Eagleton). Fra kritisk og bekymret hold er fenomenet blitt betegnet som «narcissisme» (Lasch, Bloom) eller «hedonisme» (Bell); fra mer sympatisk innstilte forskere som «radikal individualisme» med krav om «autentisitetpolitikk» (Berman 2009) eller en moralsk krevende «selvrealiserings-individualisme» (Taylor 2000). Selv om begrepsbruken varierer, synes alle disse bidragene å kretse om mer eller mindre samme forhold, som en sentralnøkkel til forståelse av kulturmønstre med opphav i 1960-årenes radikalisme. Finn Olstad har i et forsøk på å fange det grunnleggende ved «det store oppbruddet» i ett ord eller begrep, sagt det slik: «Jeg ville valgt individualisering, eller det litt mindre presise, men vanligere individualisme» (Olstad 2014, s. 214).

Hva slags individualisme er det da tale om her?

Den nye individualismen er kjennetegnet ved sitt krav om «selvrealisering» på mest mulig «autentisk» vis (Taylor 2000). I dette kravet ligger det et frihetsideal som går ut på at den enkelte skal ha anledning til å utfolde seg spontant og uhemmet, og utvikle sitt menneskelige potensiale uten hensyn til ytre begrensninger. Det er et slikt ideal som ytrer seg i den generelle skepsis til institusjonelle begrensninger av nær sagt et hvert slag i perioden. Ut gjennom 1960-tallet kom dette til uttrykk i aksjoner og bevegelser som utfordret sentrale samfunnsinstitusjoner som familien, skolen, kunsten, fengselsvesenet, psykiatrien osv.

Kravet om «selvrealisering» forutsetter at et sett av beslektede verdier blir oppfylt, samtidig som deres motsetninger blir bekjempet. I nesten alle sine varianter synes 1960-tallets radikalisme å innebære et krav om verdier som frihet, bevegelse, spontanitet, kreativitet, fantasi, intuisjon, lekenhet, sanselighet – og samtidig en kamp mot alle motstilte verdier av typen autoritet, (selv-) disiplin, standardisering, stabilitet og rasjonalitet (Sennett 2003, s. 27). I en mer omfattende empirisk undersøkelse kunne det vært interessant å kartlegge forekomsten av slike nøkkelbegreper, og mønstrene de danner, gjennom analyse av et variert utvalg tekster fra periodens radikale bevegelser og motkulturelle miljøer. I en undersøkelse som denne, der det dreier seg om å utvikle en «idealtypisk» forståelse av denne formen for radikalisme, er det imidlertid mer tjenlig å gå inn på et mindre antall utvalgte tekster som i særlig grad forekommer sentrale og/eller karakteristiske for perioden. Ved hjelp av dem kan det bli mulig, for å si det med Weber, å «nå frem til en bestemmelse av det objekt vi skal analysere og forklare historisk», ikke ved noen slags begrepsmessig definisjon», men som en «provisorisk anskueliggjørelse» (1995, s. 24).

### 3.2 Eksempel 1: Axel Jensen

Til dette formål kan Axel Jensens tidlige forfatterskap være tjenlig. Hans tre første romaner kan sies å inneholde i nesten klassisk renhet de verdier og opplevelsesformer som jeg her forsøker å synliggjøre og som ofte er beskrevet som «*the spirit of 68*», eller «*la pensée 68*».

Jensen var ingen hvem som helst. Hans romaner ble lest i vide kretser og trykt i store opplag. De ble også oversatt til flere språk. Romanen *Line* ble en bestselger og ble bl.a. utgitt i USA. Den ble filmatisert og solgt til 51 land, og ble dessuten vist på den prestisjefylte filmfestivalen i Cannes. Jensen mottok i 1965 også Abraham Worsells internasjonale litteraturstipendium, også kjent som «den lille Nobelprisen», for romanen EPP. Ved siden av rosende omtaler ble han også satt under kraftig kritikk, særlig fra verdikonservativt hold (Myklebust 2004, s. 321). Særlig høstet *Line* mye storm. Boken ble bl.a. vurdert av sedelighetspolitiet, og *Aftenposten* nektet å anmelde den. Samtidig var *VG* og *Morgenbladet*, for å nevne noen, direkte fordømmende i sine omtaler av romanen. Det ble igangsatt en bibliotekaksjon, og bl.a. Ålesund Folkebibliotek nektet å låne ut boken. At Jensens tekster vakte så mye oppmerksomhet og engasjement, både for og imot, er en indikasjon på at de berørte problemstillinger som i sin tid kjentes viktige og sentrale. *Line* er blitt «sesongens store suksess», kommenterte Georg Johannesen (1959), den «har vakt forvirret debatt, blant annet om den såkalte moderne ungdom» (1975, s. 36). Jensens romaner «handler om opprør og underkastelse, ført frem til samfunnskritikkens terskel», bemerket han senere (1962). Forfatteren er «uklar på det intellektuelle planet», men han skriver «med en ekthet og en fantasifull uro som gjør ham til en ener blant de yngre» (1975, s. 116 og 118).

Jensen var først og fremst skjønnlitterær forfatter. Hans tekster er derfor historiske kilder av et særlig slag. På den ene siden er det klart at de, som fiksjonstekster, ikke kan tas som uttrykk for noe som virkelig har skjedd. På den andre siden kan slike tekster ofte være gode kilder til tenkemåter og ideer som preger en gitt historisk periode. Selv om de per definisjon ikke er «sanne», kan de likevel formulere «noe sant» om sin tid som ikke like klart kommer til uttrykk i mer faktaorienterte tekster. Idéhistorikere har behandlet skjønnlitterære forfattere som ofte «dyktige iakttakere» som forsøker å «skape sammenhengende fortellinger om sin generasjons erfaringer» (Eriksen et al., 2003 s. 109). Siden de er fritatt for vitenskapens ofte nokså firkantete krav til metodikk og terminologi, evner de ofte å fange opp «annet og mer i sine tekster enn det profesjonelle historikere under skiftende metoderegimer kan finne teknisk belegg for» (ibid.). Særlig er dette tilfellet når det angår «den emosjonelle logikken og den sosiale konteksten for verdistandpunkter» (ibid). Da er skjønnlitteraturen uvurderlig som kilde til tidens tanker.

Tematikken «selvet og samfunnet» er et sentralt tema i romanene *Ikaros* (1957), *Line* (1959) og *Joacim* (1961). Alle tre handler om desillusjonerte unge menn som føler seg «utenfor», både i forhold til seg selv og samfunnet rundt. Romankarakteren Joachim formulerer det slik: «Innvendig er jeg så hul, så merkelig død, så fremmed for meg selv» (2012c, s. 430). Og i *Ikaros* utbryter hovedpersonen: «Jeg er bare en ung mann i en vanvittig verden og jeg er lei av menneskene. Til helvete med menneskene!» (2012a, s. 30).

Axel Jensen forsøker i disse romanene å vise menneskers «fremmedgjøring» i det norske etterkrigssamfunnet. Protagonistene har alle mistet troen på samfunnet og på fremskrittet. Slik de ser det, er det snarere forfall som gjør seg gjeldende. «De gjør nok store tekniske fremstøt», sier hovedpersonen i *Ikaros*, «men det er fremstøt i åndelig ingenmannsland. Så snart de ikke vet hva de skal bruke teknikken sin til, går de løs på hverandre» (2012a, s. 141) I *Line* beskriver hovedpersonen menneskeheten som en «nifs bande», «en kosmisk fabrikk til død og fordervelse» (2012b, s. 306-307). Menneskene sammenlignes med duene slik de oppfører seg når man mater dem i parken: «De styrtet av sted etter smulene på sin ubeherskede grådige fasong ... Herregud, de lignet jo mennesker. De var dumme og smålige med små tanker og små sjeler» (2012 b, s. 186).

Protagonistene i Jensens tidlige bøker er ute av stand til å sympatisere med eller identifisere seg med samfunnet de lever i. Derfor har de «forkastet alle konvensjoner og godkjente livspremisser», som det heter i *Ikaros*, for de er «falske og ubrukelige». Det finnes ingen enkle utveier: «Anarkiet er bare umodenhet. Sosialismen en svindel. Kommunismen et bedrag. Kapitalismen en utvekst på jordens rompe og som sådan motbydelig. Velferdssaten en latterlig feiltagelse og all religion blasfemisk» (2012a, s. 29). Hovedpersonen vender ryggen til det hele: «Jeg er ferdig med sivilisasjonen. Jeg er lei av menneskeheten» (s. 34).

I Jensens tidlige romaner dreier det seg om sivilisasjonskritikk. Det moderne samfunn skaper inautentiske og ufrie mennesker – falske, skuespiller-aktige, ytrestyrte automatmennesker uten egen fri vilje. Den moderne kultur gjør sitt til at de ikke får være hele mennesker, ikke får oppleve ekte og nære relasjoner, ekte fellesskap, uten mentale hindringer og stengsler. I romankarakterenes erfaring er det umulig å være seg selv under slike betingelser. Menneskene er ikke åpne og ærlige med hverandre. De utfyller allerede etablerte roller som andre har laget for dem. De gjør ikke annet enn det rollene krever, enten det er som mann eller kvinne, far eller mor, sjef eller lønnsslave. Det sosiale samspillet under den rådende kulturform er et skuespill. Som et resultat mister menneskene kontakten med seg selv og hverandre. De blir ensomme. «Noe så dumt som menneskene», sier Jacob i *Line*, «alt de gjør er å være ensomme sammen» (2012b).

Jacob søker desperat etter ekte, dype relasjoner med andre, men finner det ikke. Normer og konvensjoner knyttet til kjønn og klasse kommer hele tiden i veien. «Jeg ville liksom finne inn til deg, skjønner du. Jeg ville ta av deg rustningen», forklarer han sin kjæreste. (2012c, s. 299). Som andre karakterer hos Jensen forsøker han desperat å rive ned den kultiverte fasaden som menneskene er stengt inne i. «Barn! barn, tenk om vi kunne være helt nakne, helt mennesker. Ikke hud engang», roper Jacob i *Line* (s. 234).

Bare glimtvis opplever han nærhet til og genuin forbindelse med andre mennesker. Et eksempel kan være når han besøker sin «formynder» på dødsleiet; da får han, i et kort øyeblikk, virkelig kontakt:

«Jeg løftet hodet og møtte øynene hans. Og nå skjedde noe som jeg ikke kan finne ord for. Jeg er en håpløs kløne når det gjelder å beskrive følelser. Men vi var nakne. Begge to var nakne. Jeg mener øyene våre var nakne. Det var så rart. Det var ingen døde skall over øynene våre. De var nakne. Og tiden stod liksom stille. Og vi så inn i øynene på hverandre og visste alt. Alt-alt-alt» (2012b, s. 274).

«Voksengenerasjonen» er kronksempelen på den falske, inautentiske væren som her sies å prege samfunnet. Det er de voksne som er det etablerte samfunns representanter, som opprettholder og legitimerer det, som løper dets ærend. Det er de som krever at Jacob skal ta seg sammen, bli realistisk og ta til fornuft. Det er de som krever at han må skaffe seg en anstendig jobb og legge drømmene på hyllen. Som onkel William sier det:

«Vel, vel Jacob, kunst er vel og bra. Jeg har aldri sagt et vondt ord om hverken bohemer eller kunstnere. Men man må jo være litt realist på samme tid, eller hva? Du store min, Jacob, vi har da hatt våre nykker noen hver ... Men bevare meg vel, Jacob, etterhvert

kommer man jo til sans og samling og får begge bena på jorden. To og to er fire, tross alt» (2012b, s. 279–280).

Slik blir den voksne et symbol på alt som er feil med mennesket under den rådende kulturform. Det er derfor romankarakterene til Jensen skyr voksentilværelsen. «Voksne folk kan til tider innrette seg på en måte som går langt over min forstand», sier Jacob i *Line*. Alle krav som voksentilværelsen stiller, fremstår her som totalt meningsløse samtidig som de begrenser, om ikke umuliggjør, enhver form for fri livsutfoldelse og autentisk væren. De voksne har «en merkverdig realistisk feber i seg. De er så realistiske at livet og virkeligheten smuldrer bort mellom fingrene på dem» (s. 287). «Herregud» roper Jacob senere, «vi er blitt som voksne folk nå og spiller teater for hverandre. Vi er på turné her i livet og må ikke falle ut av rollen. Glem ikke smilet, Jacob. Mist ikke ansikt. Skjær grimaser til verden og bruk flosshatt så ikke hornene stikker seg frem» (2012b, s.301).

Å bli voksen er i Jensens romanunivers det samme som å tilpasse seg og bli normal, og å bli normal er det samme som å miste seg selv, å bli gal. «Ordet «normal» gir meg kvelningsfølelser», understreker hovedpersonen i *Ikaros*, «Jeg begynner å tenke på andre uhyggelige ord, som «fellesnevner», eller «hullkort» ... Angsten for å bli normal er mitt dypeste vanvidd. Og enda dypere går angsten for å bli sinnssyk på en normal måte» (2012a, s. 23).

I dette synes Jensen å knytte an til «antipsykiatrien» som begynte å bre om seg i perioden. Psykoanalytikere av denne skolen hevdet at «galskap» ikke skyldtes en feil hos den enkelte, men snarere en feil ved samfunnet. Erich Fromm hevdet f.eks. i *Det sunne samfunn* (1955), at «vårt samfunn er sykt ... Det trues av krig og robotisme, stress og nevroses». Den rådende holdning blant hans samtids psykologer var, hevdet han, «at problemet med psykisk helse i et samfunn bare gjelder et antall «utilpassede» individer, og ikke at hele kulturen kan være utilpasset». Det er dette forskningen nå bør bekymre seg om, hevdet han, «ikke om individuell patologi, men om det syke ved det normale, spesielt om det syke ved Vestens samfunn» (Fromm1970, s. 15).

Også psykiateren R. D. Laing stilte spørsmål ved om det egentlig fantes noe «normalt» menneske. «Menneskeheten er fremmedgjort for sine autentiske muligheter», skrev han i *Erfaringens porter og paradisfuglen*. «Denne grunnvisjon hindrer oss i å gripe til et ekte, utvetydig syn på sunnheten i vanlig forstand eller på galskapen hos den såkalt gale» (Laing 1967 s. 9). Det er normaliteten det er noe i veien med, heter det her, ikke det individuelle avviket: «Vi er fordummede og halvgale skapninger, fremmede for vårt sanne selv, for hverandre og for den åndelige og materielle verden – gale» (s. 10).

I *Ikaros* kommer nettopp en slik forståelse til uttrykk. Hovedpersonen stiller lignende spørsmål som Fromm og Laing:

«Hvem sier at jeg ikke er sinnssyk? Jeg har vært sinnssyk i årevis. Helt siden jeg ble

født har jeg vært sinssyk ... Men når jeg ser hvordan disse skrullingene som kaller seg selv folk roter med planeten vår, må jeg spørre om det er de og ikke jeg som er fra vettet. Ja det må jeg! Og hver gang jeg spør meg selv på denne måten føler jeg meg så velsignet normal. Det er akkurat som om jeg er den eneste normale i hele verden. Bare sinnssyke mennesker kan visst være helt normale i vår tid» (Jensen 2012a, s. 142)

Jensens romankarakterer ønsker å befri seg fra en «realistisk» livsinnstilling, som sperrer menneskene inne i «det normale» og gjør tilværelsen gledesløs og uutholdelig. Derfor søker de «det umulige – det vanvittige – det vidunderlige!» De ønsker seg en rikere virkelighet med fylde og mening. De ønsker seg «litt armslag», som hovedpersonen i *Ikaros* uttrykker det, i en ellers grå og trang verden, «litt armsalg i en verden av roboter» (2012a, s. 23). Målet som kunstner og menneske er her å «utrydde all kontormessig omgang med det vidunderlige» (2012a, s. 156). Hovedpersonene søker en ny måte å være menneske på, basert på andre verdier enn de som ligger til grunn for det etablerte samfunn. Egentlig står de overfor følgende ultimatum: å bryte tvert med samfunnet og bevare forstanden, eller å tilpasse seg og gå under.

Det er en tydelig antikapitalistisk holdning i Jensens tre første romaner. Han er sterkt kritisk til det moderne arbeidsliv, som forekommer meningsløst. Dette kommer tydelig fram i *Line*, hvor hovedpersonen Jacob blir oppfordret til å finne seg en «anstendig jobb» som et «skikkelig anstendig borgerlig menneske»:

«En anstendig jobb? Gud hjelpe meg! Den siste jobben jeg hadde bød meg grenseløst imot. Det var til å få sure oppstøt av. Bokstavelig talt. Jeg tok den også fordi jeg trengte penger til å betale gjeld. Å ja, jeg vet det godt! Jeg vet at det finnes bedre jobber, mer behagelige jobber enn å skvaldre med surt oppvaskvann i en sur tankbåt som går på den triste Gulfen. Javel. Men jeg gir blaffen i disse behagelige jobbene. Dere spør meg hvorfor? Jo takk, fordi disse behagelige jobbene krever en god porsjon piss-meg-opp-langs-ryggen-mentalitet, om dere forstår meg rett. En må faktisk pantsette hele sin eksistens i dem, eller gå over lik for å få dem. Eller verre: De krever at man er tallbevisst, energisk, pliktoppfyllende, fremsynt, presis, at man kan få ting unna, at man kan organisere, kommandere, manipulere og være sjef. Alt sammen egenskaper jeg er blottet for. Og det er jeg stolt av. Jeg kommer Gud forbarme meg helt opp under spypunktet ved tanken på en slik jobb. Ved Gud jeg mener det. Jeg ønsker meg ikke et fornemt stenhus på Bygdøy.... Jeg ønsker meg ikke Buick med dynaflow, hytte på Ustaoset, tolvmeter i fjorden og tolvstifrete kolonner i bokholderiet. Jeg er født og lever på jorden. Mer skal jeg ikke be om. Jorden lever i meg. Og jeg i den. Så enkelt er det faktisk» (Jensen 1959/2012, s. 190).

Det er tydelig at Jacob nærer en «dyp forakt for den borgerlig-kapitalistiske mentalitet» (Gentikow 1974, s.145). Samtidig viser han sin aversjon for den rådende «materialistiske» tenkemåte i tiden. Å søke penger og rikdom, eller «statussymboler» som villa og seilbåt, interesserer ham ikke. Det er

ikke slike verdier som driver ham, snarere byr de ham imot. Senere blir han oppmerksom på at kleshengere blir laget av plastikk. Han forteller da sin kjæreste at han «ikke hadde hatt noe imot å drive en plastikkfabrikk». Når hun spør ham hvorfor, svarer han: «Var ikke det innlysende? Så ville jeg lage tonnevis av klyper og tjene tonnevis av penger. Jeg ville spre lekre iskalde døde gjenstander over hele jordkloden og omkomme i et hav av penger» (2012c, s. 224).

Det er i disse romanene skarp kritikk av et forbrukersamfunn og en kulturindustri som hele tiden skaper nye, falske behov. På kynisk vis satses det på å manipulere forbrukerne til å oppgi sine egentlige behov og ønsker. Joacim arbeider selv i reklamebransjen, og beskriver det slik:

«År inn og år ut: Hva selger best? Hva selger mest? År inn, år ut. De endeløse diskusjonene i lunchpausene og på tegnekontoret. På toppgasje for å tegne seg inn i konsumentenes hjerter og involler ... Salg! Salg! Kampen om kundene. Kampen om mavesekken. Kampen om spebarna, hundene, kjønnsorganene, likene, sjelene, huden, tennene, latteren, tarmene, neglene, håret. Salg! Salg! Rottejaget under neopisken. Hver minste drift og svakhet utnyttes. Salg! Salg! En panisk gnissing på gullbarer. Gnisse, gnisse. Kjøpe, selge... » (2012c, s. 434).

Jensen bekymret seg, slik mange av hans samtidige gjorde det, for en tiltakende byråkratisering. Konsekvensene av denne prosessen, hevdet han, var et trangt, grått og overadministrert samfunn som ikke ga rom for personlig frihet og sunn livsutfoldelse. Menneskene i dette samfunnet var som roboter å regne. I beskrivelsen av denne mennesketypen var det mange likheter med f. eks. Fromms «automatmenneske», C. Wright Mills' «velfornøyde robot», Whites «organization man», Wilsons «mann i grå flanelldress», Packards «pyramide-klatrer», Riesmans «other-directed-man», og med Sartres begrep om mennesker som lever i «vond tro». Dette er alt sammen varianter av en mennesketype som ikke har noe rikt indre liv, som tar sin skjebne for gitt og ikke tør handle selvstendig: En konform og passiv type som ikke lever i og for seg selv, men i og for andre.

I *Line* er kritikken av det «grå kontorsamfunnet» og de byråkratiske sidene ved livet tydelig. Sissel Myklebust har påpekt at familieinstitusjonen i denne boken fremstilles som et byråkrati hvor familiens overhode (onkelen) omtales som «formynderen» (Myklebust 2004, s. 329–330). Han er, ifølge bokens hovedperson, ikke et «vanlig menneske med smilerynker og ballestener som oss andre. Han er en arkivskuff» (2012b, s. 180). At begge hovedpersonene, både Jacob og Line, av forskjellige grunner mangler foreldre som er tilstede i deres liv, gjør at de befinner seg langt på vei utenfor familieinstitusjonens «byråkratiske grep», og dette er en viktig side ved hele «settingen» i denne romanen. Karakterene er «fristilte på en måte som mange unge i etterkrigsnorge drømte om», skriver Myklebust. «De været en ny tid, en ny frihet, nye omgangsformer, nye muligheter, mens foreldrene hang fast i det gamle typiske førkrigsmønsteret» (2004, s. 330).



Familien er i Jensens tidlige forfatterskap en institusjon blant flere som bidrar til å forme og tilpasse enkeltindividet til den etablerte samfunnsordenen. Familien får den enkelte til å akseptere herredømmet. Den borgerlige kultur og oppdragelsesideologi, hvor selvkontroll, fortrenning og forstillelse står sentralt, kommer under hard kritikk i disse bøkene. Den borgerlige oppdragelse krever at barnet lærer å tøyne følelsene sine, at det ikke handler på impuls. Den krever at kroppens og følelsenes uttrykk beherskes og modifiseres. «Voldsomme følelsesutbrudd av glede, sinne, lykke eller ulykke må dempes og gis en kultivert form» (Frykman og Löfgren 1994, s. 91). Det er akkurat dette Jensens romankarakterer ikke klarer – og heller ikke ønsker å klare. Når de blir sinte, utagerer de, skjeller ut folk, er frekke og spydige, «lager en scene», og slåss. Når de blir glade, blir de helt euforiske og mister nærmest selvkontroll og bakkekontakt. Og når det kommer til seksualitet, klarer de nesten ikke å kontrollere seg.

Kritikken av familien uttrykker en anti-institusjonell holdning. En slik holdning er også tydelig når hovedpersonen i *Line* reflekterer over sine erfaringer fra egen skolegang: «Det var som om det gikk en mørk og knasende kvern gjennom brystet på meg. Slik føler jeg det hver gang jeg tenker på skolen, på all den dritten de voksne pumper inn i oss, år inn og år ut. Det er Gud forbarme meg ikke annet enn voldtekt av sovende uskyld» (2012b, s. 218). Skolegang er, slik sett, fullstendig bortkastet. Den frarøver oss vår dyrebare tid her på jorden, som helst burde brukes til noe mer meningsfullt: «Her sitter vi, jordens frukter. Og livet, det stakkars fattige korte menneskelivet renner ut mellom hendene på oss som krittstøv» (s. 219).

Som i nær sagt all annen modernistisk litteratur, er det i Jensen romaner et ønske om å sprengre den moderne virkelighetsoppfatningen. Det dreier seg om å bryte ned skillet mellom kunst og virkelighet og gjøre kunsten til livets form. I *Ikaros* slår hovedpersonen fast at «kunst for kunsten skyld var som flat lyd for meg», og han legger til at han avskyr «naturalismen og den sjelløse dekorative kunst». Det samme har han å si om det meste av «moderne tonekunst, maleri og skulptur». Dette er for ham «knekkende likgyldig». Moderne kunst, hevder han videre, «viser en enestående vilje til å snu ryggen til livet». Hvis det kreves av ham, snur han heller ryggen til kunsten. «Enhver moderne kunstner må før eller siden komme til et punkt der han hater sin kunst, fordi han er lenket til den og disse lenkene gjør ham til en krøpling i et samfunn av akrobater» (2012a, s. 156). Dette vil han selv unngå. Isteden vil han «ødelegge kunsten». Kunstnerens oppgave, konkluderer han, «er å gjøre kunsten overflødig og la selve livet bli en kunst» (ibid.).

I sitt essay «Åpent brev til alkymister i alle land» (1960) forteller Jensen at han, midt i en teknifisert, avhumanisert og avindividualisert verden, søker en mer autentisk tilværelse: «Jeg er i

ferd med å bli primitiv igjen på en planet som langsomt asfalteres foran mine øyne» (s. 87). Å være primitiv er for Jensen å være i en opprinnelig, naturlig tilstand som ikke er undertrykt gjennom tilpasning til noen slags utvendig teknisk-byråkratisk systematikk. Å bli primitiv innebærer

«å satse mer på evnen enn på viljen, mer på det som er organisk, naturlig, spontant, gjerne sinnssykt, gjerne på grensen av det forbryterske, mindre på alle de mønstre og spilleregler som er hjernens verk, mindre på det som er kunstig og sterilt, og slett ikke på det som kommer utenfra som tvang, som ultimatum, som krav om underkastelse» (Jensen 1960, s. 86).

Men mennesket har i moderne tid, i mangel av et åndelig program, satt sin lit til «den lille manns kultus». All oppmerksomhet konsentrerer seg om dette, skriver han, «alt måles jo med den lille manns målestokk, han som ikke kan annet enn å nikke og si ja og tja, slik er nå en gang en liten mann» (1960, s. 88). Den «lille mann», som for Jensen er det motsatte av et selvbestemmende individ, blir framstilt som et produkt av en velferdsstat han på ironisk vis applauderer: «Flott! Godt gjort, menneske! Jeg vil sogar si helt ut akrobatisk godt gjort. Nå sitter du dyktig fast i din egen revesaks». Med velferdsstaten har mennesket, etter flere tusen års kamp, utviklet «et insektaktig sosialt instinkt» og begynt å se ned på det som i utgangspunktet gjorde kampen mulig, nemlig «jeget og dets skapende vitalitet». Vi ansføres ikke lenger «til å leve i og for oss selv», skriver han, «men i og for andre mennesker.» Idealet er «å leve naboens liv» (Jensen 1960, s. 88).

Jensen ser ikke håp hverken i religioner eller i politiske ideologier. «Jeg er motstander av all slags kunstig inndeling i grupper, ismer, kulter, alle slags programmer, manifeste og lukkede systemer» (1960, s. 87). Han har heller ingen tiltro til autoriteter, «folk som heiser faner» og roper «følg meg! Jeg er veien! Jeg er frelsen!» Han reiser bust, skriver han, «mot all forenkling av det virkelige, abstraksjoner som erstatter livet og beveger massene og i hvis kjølvann det til alle tider har flytt blod» (s. 89). Alt slikt er «bedrag, tragisk løgn, skapende dumhet, dødens og demonenes spinn» (Ibid.).

Hva er da løsningen? Finnes det noe håp? Jo, det er «en spire av håp», hevder Jensen, «en ild og en røst under asfalten» (Ibid.). For der er de som har «revet spinnene fra hverandre, splintret det». Dette er «levende mennesker som ikke trenger noe annet motiv for å leve enn sitt eget livs reise i kosmos, sin sjels frelse eller undergang». Det er skapende mennesker som aktivt skaper seg selv. De har «gitt meg håp om en stadig mer påfallende svingning bort fra massens blinde planteliv», skriver Jensen, «bort fra det kollektive og tilbake til det individuelle. Og i et dypere perspektiv; fra det individuelle tilbake til det kollektive» (1960, s. 89).

Den vendingen inn mot selvet som Jensen her tar til orde for, er ikke en form for selvforagelse som gjør en til en «introspektiv og pompøs søylehelgen». Tvert i mot er det en bevisstgjøringsprosess hvor «enhver nyansering på det indre plan øyeblikkelig vil gi seg til kjenne som økt bevissthet om lignende nyanseringer i medmennesket». En slik selvoppdagelsesprosess er ikke noen slags ansvarsfraskrivelse, men moralskt forpliktende. Den innebærer at vi «ikke lenger tar vårt liv og vår skjebne for gitt», at vi «gjenoppdager oss selv, at hver dag, hvert minutt av dagen, (og natten, glem ikke natten!) står i mirakelets tegn. Og mirakelet er mennesket. Mirakelet er meg» (1960, s. 90). Vår skyld, hevder Jensen, ligger ikke så mye i hva vi har gjort som i hva vi ikke har gjort, dvs. i vår mangel på handlekraft. Skyld er ikke i våre drømmer, men i «avmakten og angsten for å løfte virkeligheten opp på drømmens plan». Vi må forløse denne angsten, insisterer Jensen. Gjør vi det, vil fremtiden bli vår (Ibid.).

«Jeg velger meg selv», slår han fast. Å velge seg selv er «styrkende, hellig og riktig», det forplikter, det er «et kall hinsides egoisme» (Jensen 1961, s. 90). Det står ikke på noen måte i motsetning til fellesskap. «Et virkelig fellesskap», hevder Jensen, forutsetter at vi går hver vår vei. Gjør vi det, kan vi «møtes i gjensidig respekt, hinsides kompromisser, i et virkelig fellesskap» (Ibid.). «Men intil da», legger han til,

«må jeg altså lytte, jeg må vente. og mens jeg lytter, mens jeg venter, gror det frem en visshet om at jeg er et levende liv mellom andre levende liv ... Det dreier seg ikke lenger om en bråkjekk demonstrasjon av eget jeg, vi har sett hva det fører til, men om et skapende forhold mellom Jeget og det som jeg i mangel av bedre ord kaller Selvet - den indre sol, kjernen» (1961, s. 90-91).

Å frigjøre seg fra massenes liv er en «voldsom utfordring til bevisstheten», skriver Jensen. Det er en utfordring som særlig kunstneren har mye erfaring med, og som han evner å skape av og vokse på. For kunstneren føler (eller bør føle) dette så mye sterkere enn andre:

«Hans nerver er jo tynnere, hans individualisme mer hårdnakket, kunstneren mottar utfordringen, vokser på den – eller bukker under for den. Han kan ikke falle tilbake på rutine. Heller ikke på intellektet. Den arme kunstner han må se i øynene at han er prisgitt impulser som unndrar seg hans egen vilje. Han står der og skaper nye former i vekselvirkningen mellom bevisste og ubevisste strata, står på jorden, men forener i seg både det underjordiske og det sfæriske» (1961, s. 92).

Kunstneren er altså, i større grad enn de fleste andre, i kontakt med de sidene ved tilværelsen som er avgjørende for om mennesket skal kunne realisere seg gjennom selvskapelse og frigjøre seg fra «massenes» og den «lille manns» liv. Som i all konsekvent utvikling av radikal

individualisme som samfunnskritikk og livsprosjekt, er det her kunstneren som står som forbilde og modell.

### 3.2.1 Selvet og samfunnet

Ifølge historikeren Sissel Myklebust var etterkrigstiden preget av en tiltakende bekymring for forholdet mellom selvet og samfunnet (2004, s. 321 ff). Særlig var det mange som så med bekymring på enkeltindividets muligheter for selvstendighet og fri livsutfoldelse. Dette var tydelig i den toneangivende kritikken til sosiologene William H. Whyte (*The Organization Man*) og David Riesman (*The Lonely Crowd*), i eksistensfilosofien til Jean Paul Sartre og Albert Camus, i antipsykiatrien til R. D. Laing og David Cooper, i freudomarxismen til Erich Fromm, og i mange av tidens bestselgere innen skjønnlitteraturen. I Norge kom denne bekymringen til uttrykk i flere av Jens Bjørneboes utgivelser fra denne perioden og, som vi har sett, i Axel Jensens tidlige forfatterskap. I alle disse tilfellene var det en uttalt frykt for at mennesket i det moderne samfunnet i stadig større grad ble «fremmedgjort» og «ytrestyrt».

Allerede i 1959 påpekte C. Wright Mills at det store temaet, både i tidens samfunnsvitenskap og populærkultur, var det problematiske forholdet mellom selvet og samfunnet. «Det fremmedgjorte menneskes komme og alle de temaer der skjuler sig bak dette komme, påvirker nu alle dele af det seriøse, intellektuelle liv og forårsager vort øjeblikkelige intellektuelle ubehag» (Mills 2002, s. 175). Senere (1976) gjorde den amerikanske sosiologen Daniel Bell en tilsvarende observasjon. «The pervasive cultural theme of the era», skrev han med hensyn på 1950-årene, «was the depersonalization of the individual and the atomization of society». Innen sosiologien var man særlig opptatt av teorien om «massesamfunnet» og gjenoppdagelsen av fremmedgjøringstematikken. (1996, s. 43). Dette siste fikk en helt dominerende plass i faget: «The rediscovery of alienation – and it was a rediscovery – became the primary theme of sociology» (Ibid.).

I *The Lonely Crowd* (1950) – en av tidens mest populære bøker innen sosiologifaget – hevdet David Riesman at samfunnet utviklet seg slik at individet gikk fra å være selvdisiplinert og selvmotivert, eller «indrestyrt», til å bli sårbar for konformitetspress, med trang til å leve i og for andre, som «ytrestyrt» («other-directed»). Et tilsvarende syn på samfunnsutviklingen var å finne i den nye populære skjønnlitteraturen, skal vi tro Bell: «The prototypical book of the emerging youth culture in the 1950s was J.D. Salinger's *The Catcher in the Rye*, whose narrator, Holden Caulfield, epitomized a new kind of person, almost autistic in his inability to establish real connections in the world around him». Ifølge Bell var det særlig i kunsten og kulturen, for eksempel blant beatforfattere som Ginsberg og Kerouac, at den radikale samfunnskritikken var synlig på 1950-tallet. «In short, though political ideas had become exhausted – and political life was dominated by the

threat of a foreign Communist foe – the cultural intelligentsia brooded on themes of despair, anomie, and alienation, themes which were to achieve a political incarnation in the 1960s» (Bell 1976/1996 s. 43).

I senere tid har Thomas Frank bidratt til å utvikle dette synspunktet. Han hevder bl.a. at forestillingen om «massesamfunnet» allerede på slutten av 1950-tallet var et velkjent fenomen for store deler av den amerikanske befolkning. «By the middle of the 1950s», skriver han,

«talk of conformity, of consumerism, and of the banality of mass-produced culture were routine elements of middle-class American life. The mass society refrain was familiar to millions: the failings of capitalism were not so much exploitation and deprivation as they were materialism, wastefulness, and soul-deadening conformity» (Frank 1998 s. 11).

Utbredt kjennskap til teorien om massesamfunnet skyldtes bl.a. sosiologenes, særlig Riesmans og Whytes, oppfatning av fenomenet. I tillegg skal økonomen John Kenneth Galbraiths kritikk av forbrukskulturen, i *The Affluent Society* (1958), og Vance Packards mer journalistisk orienterte analyser av massesamfunnet – *The Hidden Persuaders* (1957), *The Waste Makers* (1960) og *The Pyramid Climbers* (1962) – ha gitt betydningsfulle bidrag til utbredelsen av disse forestillingene (Frank 1998, s. 11). I skjønnlitteraturen ble forholdet mellom selv og samfunn utforsket på tilsvarende måter av forfattere som John Keats, Sloan Wilson og Norman Mailer. Problematikken var et tilbakevendende tema i mange av tidens mest leste publikasjoner, så som *Reader's Digest* og *Life Magazine* (ibid.). Selv i tegneserier som Knøttene (Peanuts) kunne man finne referanser til fenomenet. «By the end of the 1950s», fastslår Frank, «there could have been very few literate Americans indeed who were not familiar with the term with which these problems were summarized: «conformity» (s. 10).

Christopher Lasch har gitt et lignende bilde av 1950-årenes intellektuelle klima. Hans analyse av tidens dominerende samfunnsteorier kan på mange måter sies å underbygge Mykelbusts påstand. I *Den narsissistiske kultur* (1979) viser han til fritid, overflod, og «livskvalitet» som de store iøynefallende temaer. «Den amerikanske kapitalismens tilsynelatende seire overlot samfunnskritikerne få bekymringer bortsett fra individualismens fall og trusselen om konformitet» (Lasch 2006 s.80). Lasch viser til Riesmans teori om endring i organiseringen av personligheten, fra «indre-styrt» til «ytre-» eller «andre-styrt», og hevder at William H. White med begrepet om «organisasjonsmennesket» og Erich Fromm med den «markedsorienterte personlighet» begge «foreslo lignende beskrivelser av den endrede karakterstruktur i det fremskredne kapitalistiske samfunnet» (ibid.). Også Karen Horney's begrep om «den nevrotiske personlighet i vår tid» og Margaret Mead og Geoffrey Gorers undersøkelser av den amerikanske «nasjonalkarakter» skal ha fanget vesentlige trekk ved den nye mennesketypen:

«hans iver etter å stå på godfot med andre; hans behov for å organisere selv privatlivet i overenstemmelse med de store organisasjonenes behov; hans forsøk på å selge seg selv som om hans egen personlighet var en vare med en bestemt markedsverdi; hans nevrotiske behov for kjærlighet, selvbekreftelse og oral tilfredsstillelse; det bestikkelige ved hans verdier» (Lasch 2006, s. 80).»

Slik Lasch så det, ble 1950-tallets samfunnsteoretikere «gripet av en frykt» for at «den barske individualismen skulle ha veket plassen for konformitet og «billig omgjengelighet»» (s. 82).

Sosialantropologen David Graeber har poengtert hvordan siste del av det 20. århundret i særlig grad var preget av en bekymring for moderne byråkrati og for byråkratisering av samfunnet i det hele, på bekostning av personlig frihet og integritet. Nær sagt over alt, hevder han, kom denne tematikken til uttrykk. Innen sosiologien ble det utgitt omfattende studier med titler som: *The Politics of Bureaucracy* (Tullock 1965) og *The Bureaucratization of the World* (Jacoby 1973). I mer populærvitenskapelige utgivelser ble byråkratiet problematisert og «kontormennesket» latterliggjort – for eksempel i *Parkinson's Law* (Parkinson 1957) og *The Peter Principle* (Peter & Hull 1969). I tillegg florerer det med romaner av den kafkaeske typen og satiriske filmer som på forskjellig vis problematiserte byråkratiet og dets menneskelige konsekvenser. «Everyone seemed to feel», skriver Graeber, «that the foibles and absurdities of bureaucratic procedures were one of the defining features of modern existence, and as such eminently worth discussing» (2016 s. 3). Det var også i stor grad dette ungdomsopprøret og protesbevegelsene på 1960 og 70-tallet rettet seg mot:

«The social movements of the sixties were, on the whole, left-wing in inspiration, but they were also rebellions against bureaucracy, or, to put it more accurately, rebellions against the bureaucratic mindset, against the soul-destroying conformity of the postwar welfare states. In the face of the gray functionaries of both state-capitalist and state-socialist regimes, sixties rebels stood for individual expression and spontaneous conviviality, and against («rules and regulations, who needs them?») every form of social control» (Graeber 2016 s. 5).

Etter 1970-tallet forsvinner denne tematikken langt på vei fra det offentlige ordskiftet og er deretter ikke lenger like synlig i populærkulturen eller i samfunnsvitenskapene. Denne utviklingen kan dokumenteres ved å undersøke hvor hyppig ordet «byråkrati» forekommer i slike bøker (skrevet på engelsk) i løpet av de siste 150 år. Fram til etter andre verdenskrig er «byråkrati» som tema sjelden vare og lite populært, hevder Graeber, men «it shoots into prominence starting in the fifties and then, after a pinnacle in 1973 begins a slow but inexorable decline». I den grad temaet etter dette fremdeles er aktuelt, er det helst som høyreorientert kritikk av en sosialdemokratisk orden som venstresiden nå er blitt opptatt av å forsvare. Radikal samfunnskritikk retter seg ikke

lenger mot byråkratisk «fremmedgjøring», men mot nedbygging og/eller fleksibilisering av statlige og private organisasjoner som gammeldags byråkrati kan synes å gi et nødvendig vern mot (Graeber 2016, s. 5-6). Til gjengjeld ser det ut til at sentrale elementer i fremmedgjøringsproblematikken fra 1950- og 60-årene nå dukker opp igjen i en ny, anti-byråkratisk litteratur om ledelse og bedriftsorganisering (se nedenfor, kap. 5).

### 3.2.2 Sint ung mann

Det problematiske forholdet mellom selvet og samfunnet opptok ikke bare samfunnsvitenskapene, men hele kulturfeltet. «Sint-ung-mann generasjonen», som kom til syne på midten av 1950-tallet, representerte denne nye bevisstheten (Feldman og Gartnerfeld 1958).

«Sint ung mann» var en internasjonal betegnelse på en type ungdom «som hadde sitt første avgjørende møte med livet under krigen eller i det kalde klimaet som fulgte» (Myklebust 2004, s. 322). Særlig var det følelsen av en tom og meningsløs tilværelse preget av trykkende konformitet som ser ut til å ha plaget denne generasjonen av unge. Colin Wilsons *The Outsider* (1956), en bredt anlagt kulturhistorisk undersøkelse av betydningsfulle utenforstående og sosialt fremmede, ble oppfattet som en slags bibel for unge som kjente på den slags ubehag. John Osbornes skuespill *Look Back in Anger* (1956) var også med på å sette fenomenet på kartet. Om hovedpersonen i dette skuespillet bemerket Leif Longum (1960) at han i dag «er blitt et symbol for mange, en gyldig representant for en hel generasjon, etterkrigsungdommen. Og verden over har man begjærlig grepet den nye nøkkelen til dagens situasjon: «de sinte unge menn»» (s. 1). Slike var det også i Norge, skal vi tro Longum. «Ingen kan ta feil av at hele den åndelige atmosfæren er en ganske annen enn før krigen. Det man den gang kjempet for og trodde på vekker liten gjenklang. Idag har vi andre problemstillinger, og mellomkrigstidens profeter er ikke lenger våre» (ibid.).

Flere av etterkrigstidens litterære storheter kan sies å passe inn under betegnelsen «sint, ung mann»: J.D. Salinger, John Osborne, Sloan Wilson, Jack Kerouac, Allen Ginsberg, Norman Mailer m.fl. Temaer som konformitet, fremmedgjøring og frigjøring står sentralt i deres verker. Også det moderne arbeidets karakter ble problematisert og kritisert. Som Myklebust har påpekt, var «opprøret også rettet mot presset fra arbeidslivet, mot meningsløse arbeidsoppgaver, mot effektivitetsjag, karriererjag, mot styring ovenfra og manglende vektlegging av selvstendighet, fagkunnskap og profesjonalitet (2004, s.325-326). Blant norske forfattere er kanskje Axel Jensen det tydeligste og mest kjente eksempelet på en slik «sint-ung-mann».

Karrierejaget, eller «rottejaget under neonpiskan», som Jensen formulerte det, forutsatte «ja-mennesker» med «flokkdyr-mentalitet». Det hele fremsto meningsløst for forfattere av denne skolen. Livets eneste mål var å bevege seg oppover karrierestigen slik at en kunne konsumere stadig mer og tilegne seg tidens nyeste statussymboler. I dette lå det også en kritikk av familieinstitusjonen

som, i tråd med tidens idealbilde, stadig krevde større materiell velstand, hvilket igjen medførte en større forsørgelsesbyrde for mannen (Myklebust 2004, s. 325). Familiefaren måtte arbeide enda mer og enda hardere for å komme stadig høyere opp i bedriftshierakiet slik at familien kunne konsumere flere forbruksvarer som utad kunne uttrykke opprykk til en enda mer respektabel posisjon i samfunnet.

Sloan Wilsons *Mannen i grå flanelldress* (1954) er et kjent eksempel fra tiden. Hovedpersonen er bosatt i en stille forstad. Daglig pendler han til sentrum i sin arbeidsuniform, den grå flanelldressen, for å arbeide i et kringkastingsfirma. Arbeidspresset er stort og tyngende og den daglige pendlingen er langtekkelig. Forstadstilværelsen er ikke til å holde ut. Konen er ikke fornøyd, og ønsker seg et større hus, og naboen «inviterer til meningsløse cocktailselskaper» (Myklebust 2004, s. 326). Denne boken, som senere ble til film (1956), bidro til å popularisere begreper som «konformitet» og «fremmedgjøring». Mannen i grå flanelldress ble på 1960-tallet selve symbolet på en ikke-autentisk tilværelse. Han var kroneksemplet på et det umyndige og «ytrestyrte» menneske. «Flokkdyr-mentaliteten», det ensrettede og meningsløse ved det hele, kommer tydelig fram i hans egne observasjoner:

«Jeg vet virkelig ikke hva jeg lette etter da jeg kom hjem fra krigen, men det var som jeg ikke kunne se annet enn en flokk av kjekke unge menn i grå flanelldress på vill jakt etter ingenting rundt omkring i New York. Det forekom meg at de hverken jaget etter idealer eller lykke – de jaget rent rutinemessig. Lenge trodde jeg at jeg stod på fortauet og så på paraden, og det var litt av et sjokk da jeg så ned og oppdaget at jeg også var kledd i grå flanel» (sit. i Myklebust 2004, s. 326).

Beat-poetene og den såkalte outsiderlitteraturen fra USA – med kjente navn som William Burroughs, Jack Kerouac og Allen Ginsberg – kan sies å høre med under betegnelsen «sint ung mann». Beat-bevegelsen var en type bohem-kultur som levde i samfunnets randsoner og romantiserte diverse marginaliserte grupper (indianere, fattige, svarte, sinnslidende, kriminelle). Deres innstilling til tilværelsen gikk ut på konsekvent avvik fra samfunnsnormene, og ble av øvrigheten oppfattet som et farlig angrep på den hegemoniske kulturen. Beat-poetene motsatte seg alle forbrukersamfunnets verdier, og forkastet alle former for tilpasning og ensretting. De ønsket å unnsnippe og bekjempe modernitetens destruktive sider: fremmedgjøring, standardisering, mekanisering m.v. Av den grunn meldte de seg ut av samfunnet og levde livet «på kjøret» (*On the road*). De loffet rundt i USA på måfå, reiste til forskjellige fjerne og eksotiske steder, eksperimenterte med forskjellige «bevissthetsutvidende» rusmidler og søkte inspirasjon først i eksistensialistisk, senere i østlig religiøs filosofi.



«The Beat poets», skriver Horn, «set out on the long road to discover the highest spirituality among the marginal and dispossessed, establishing the links between art and pathology, and seeking truth in visions, dreams, and other non-rational states» (Horn 2009, s. 17). Hensikten var å frigjøre seg fra både fysiske og mentale stengsler som var skapt av den rådende kulturform. De eksperimenterte både i livet og i kunsten i håp om at «en større sannhet» skulle åpenbare seg og et mer autentisk liv skulle bli mulig. Tanken var å revolusjonere samfunnet ved å revolusjonere bevisstheten til hver enkelt (Sterrit 2013, s. 27). I dette var de, i likhet med bl.a. Aldous Huxley, inspirert av William Blake, som hevdet at verden ville vise seg i ren, opprinnelig, paradisisk skikkelse, hvis menneskene bare kunne klare å kvitte seg med alle de filtre i form av språk og teknologi som i det moderne liv var kommet i veien for livsopplevelsen. «If the doors of perception were cleansed everything would appear to man as it is, infinite» (Blake, sit. i Sterrit 2013, s. 53). For å kunne oppnå en slik «New Vision», hevdet beat-poetene, måtte man gjennomgå hva Rimbaud hadde beskrevet som «a long, prodigious, and rational disordering of all the senses» (sit. i Sterrit 2013, s. 53) I dette kunne rusmidler av mange slag være nyttige verktøy. I det hele tatt ble det lagt stor vekt på å redusere rasjonell kontroll for at kildene til fri kreativitet skulle bli frigjort. Beat-poetene prioriterte impulsive og improviserte måter å leve og arbeide på for å få tilgang til hva Ginsberg kalte for «immediate flash material from the mind» (sit. i Sterrit 2013, s. 81).

Paul Goodman forsøkte i *Growing up Absurd* (1960) å gi en forklaring på hva «sint-ung-mann»-fenomenet var for noe. At unge mennesker nektet å innordne seg, kunne virke meningsløst og rent oppløsende, og var det vel også i noen tilfeller, men ga nettopp mening som mer eller mindre uttalt kritikk av et samfunn som selv virket nedbrytende.

«Those of the disaffected youth who are articulate – for instance, the Beat or Angry young men – are quite clear about the connection: their main topic is the «system» with which they refuse to co-operate. They will explain that the good jobs are frauds and sells, that it is intolerable to have one's style of life dictated by personnel, that a man is a fool to work to pay installments on a useless refrigerator for his wife, that the movies, TV, and Book-of-the-Month-Club are beneath contempt, but the Luce publications make you sick to the stomach; and they will describe with accuracy the cynicism and one-upping of the «typical» junior executive. They consider it part of reason and honor to wash their hands of all of it» (Goodman 2012, s. xx).

Tre år tidligere hadde Norman Mailer i essayet *Den hvite neger* forsøkt, som det sto på bokomslaget til den norske utgaven (1961), å gi «en teoretisk utforming av den holdning våre dagers «sinte unge menn» over hele verden inntar overfor det moderne samfunn – og ikke bare det borgerlige». Mailer hevdet at «den sinte unge mannen» satt med en følelse av at menneskeheten var

kommet i en uholdbar situasjon med kun to mulige utfall: enten en rask og «øyeblikkelig død i en atomkrig for øyet eller en langsom død ved ensretting som kveler ethvert forsøk på å skape noe individuelt og selvstendig, ethvert opprørsforsøk for å skape noe bedre» (Mailer 1961, s. 8). Valget det moderne mennesket stod overfor var enten å bryte tvert med det etablerte samfunn eller tilpasse seg og bukke under. For den sinte unge mann var det eneste «livskraftige svar», ifølge Mailer, å

«bryte med samfunnet og eksistere uten forankring og dype røtter og kaste seg ut i det villniss som heter jegets opprørske imperativer. Kort sagt, uansett om livet blir lovløst eller ikke, står mennesket overfor en bestemmelse som går ut på at det må oppmuntre psykopaten i seg, at det må utforske og skaffe seg erfaringer på et område der trygghet er kjedsomhet og derfor kvalmende, at det må leve i nuet, i det vidtomspennende nuet som er uten fremtid og uten fortid, uten minner og uten klarlagt mening, et liv som krever at mennesket holder ut til det stuper, som krever spilleinnsats av energi i alle de små og store kriser og uforutsette situasjoner som fullstendig opptar dets dag. I kampen mot hverdagen og dens trivielle og dramatiske krav må mennesket seire eller dø» (Mailer 1961, s. 8).

At beat-forfatterene fikk den oppmerksomhet de gjorde, skyldtes i stor grad at de, som Goodman antydte, satte ord på et voksende ubehag og en følelse av utilpasshet som mange av tidens unge kunne kjenne seg igjen i. «The Beat literary movement», hevdet William Burroughs, «came at exactly the right time and said something that millions of people of all nationalities all over the world were waiting to hear.» Den nye litteraturen ga en ung generasjon av misfornøyde en stemme. «The alienation, the restlessness, the dissatisfaction were already there waiting when Kerouac pointed out the road» (sit. i Charter 2000 s. xxvii).

Det til da uartikulerte og tilsynelatende meningsløse ungdomsopprøret fikk med beat-forfatterene mening og innhold, form og retning. Frem til da hadde det vært uklart, både for ungdommen selv og for bekymrede foresatte, hva opprøret egentlig rettet seg mot. Filmen *Rebels Without a Cause* (1955), med James Dean i hovedrollen, ble et velkjent uttrykk for denne holdningen – mye på samme måte som *The Wild One* (1954), der den ikoniske filmkarakteren til Marlon Brando, Johnny Strabler, svarer «What have you got?» på spørsmålet «What are you rebelling against?»

«Sint-ung-mann»-litteraturen ser ut til å ha spilt en avgjørende rolle i opptakten til det radikale ungdomsopprøret i 1960-årene. Ifølge Horn (2007) virket den som et varsel – «the first wind of a new storm» (s. 17). Amerikanske beat-forfattere ble lest over alt i den vestlige verden – både av ledende populærkulturelle skikkelser som Bob Dylan og The Beatles og av vanlige gymnasiaster i norske småbyer. Harald Berntsen gir i sitt essay *Det lange friminuttet* et eksempel på hvordan norsk ungdom i perioden forstod beat-forfatternes opprør som sitt eget. Øystein Johansen, gymnasiast i Porsgrunn, skrev i 1962 en introduksjonsartikkel om Beat-generasjonen i skoleavisen

*L'Esprit* som både i form og innhold var sterkt inspirert av den uregjerlige frihetstrangen til forbildene:

«The beat-generation, en reaksjon mot det amerikanske samfunnsliv av i dag, prega av alle former for småborgerlighet og råttenskap, fra opprustningsvanvidd og rasediskriminering til åndelig kvelning under trykket fra ensrettingsmaskinene, samt SKIKK OG BRUK. Vekk fra denne kompakte majoritets banalstyrende naivitet oppblandet med en kvelende pietet krydra av en sjølsikker fjollethet, et forsøk på å leve sitt eget liv uten hensyn til de borgerlige problemstillinger og gjeldende konvensjoner. Bevegelsens fremste talsmenn fins særlig innafor kunstneres rekker og favner om surrealistiske malere, svarte jazz-musikere og skarpskytende forfattere som alle har en ting felles, kjærligheten til subjektiv sannhet og frihet» (sit. i Berntsen 1998 s. 67).

### 3.2.3. Nøkkelbegreper

I dette kapitlet har jeg nærmet meg et begrep om 1960-tallets «radikale individualisme». Axel Jensens tidlige romaner er blitt framstilt som eksemplariske på flere vis. Som middel til konstruksjon av en idealtypisk forståelse, kan en «klyngeanalyse» av sentrale betydningssammenhenger i disse tekstene være klargjørende. Her er en oppstilling av «nøkkelbegreper» i motsetningspar, sammen med noen av deres «drabanter»:

| <b>tvang</b>   | <b>frihet</b>                          |
|--|--|
| <b>byråkrati</b><br>(«grått kontorsamfunn»,<br>«kunstig og sterilt») | <b>liv</b><br>(«organisk, naturlig»)   |
| institusjon<br>(«organisere, kommandere»)                            | fellesskap                             |
| karriere<br>(«rottejag»)   | selv-utfoldelse                        |
| autoriteter<br>(«formyndere»)  | avvikere<br>(«sinnsyke», «forbrytere») |
| materialisme<br>(teknikk, penger)                                    | ånd                                    |
| <b>konvensjoner, rutine</b><br>(rollespill)                          | <b>spontanitet</b><br>(kontakt)        |
| intellekt<br>(«realistisk feber»)                                    | intuisjon<br>(drøm, impulser)          |

**normalitet**  
(«hullkort»)

sykt

**massen**

**den lille mann**  
(«robotisme»)

**galskap**  
(«det umulige – det vanvittige – det vidunderlige»)

sunt

**individet**

**kunstneren**  
(«skapende vitalitet»)

Den allmenne verditransformasjon som Jensen gikk i spissen for, kan sies å ha lagt til rette for liberalistisk retorikk i politikk-sammenheng på et senere tidspunkt. Forsvaret for enkeltmennesket, mot byråkrati og annet formynderi, og kritikken av autoriteter og institusjoner, kan synes å ha lagt til rette for et budskap om individets frihet som valgfrihet i en markedsituasjon. Høyres viktigste symbolsaker i 1980-årene – avviklingen av kringkastingsmonopolet, utvidelsen av åpningstidene, dereguleringen av boligmarkedet – kan alle oppfattes som en imøtekommelse av denne nye livholdningen. I alle slike tilfeller var det tale om styrking av individuell selvbestemmelse og bekjempelse av ensretting og institusjonell tvang.

Men dette er ikke alt. Jensens problematisering av forholdet mellom normalitet og galskap, og hans utforsking av betingelsene for «skapende vitalitet», antyder et rikere frihetsbegrep enn markedsliberalismen i første omgang kunne nyttiggjøre seg. Det nye moralske universet angår ikke bare oppfatningen av mennesket i markedet, men også i produksjonslivet. Det dreier seg ikke bare om valgfrihet, men også om motivasjon og kreativitet. Disse sidene av saken er blitt bearbeidet i en ny slags organisasjons- og ledelsesteori som i senere tid er blitt presentert som anti-autoritær, anti-disiplinær osv. – og som personlig frigjørende. Det etablerte samfunn synes i dag å kunne legitimere seg ved hjelp av ressurser hentet fra en opprinnelig fiendtlig, opprørske retorikk – ikke bare på det politisk-ideologiske plan, men også på det økonomisk-organisatoriske. Etter hvert som innovasjons- og gründervirksomhet er blitt et kjernepunkt i den statlige næringspolitikken, er disse diskursene kommet til å nærme seg hverandre og løpe sammen. Denne sammenheng skal undersøkes nærmere i kapitlene 5 og 6.

Men først er det nødvendig å gå nærmere inn på ideer om arbeid som middel til selvrealisering og kreativitet i 1960-årenes «radikale individualisme».

## 4. FREMMEDGJØRING OG FRIGJØRING

### 4.1 Den unge Marx

1960- og 70-tallets nye protestbevegelser og motkulturer var, i det store og det hele, venstrevridde, ideologisk sett (Graeber 2015, s. 5). De lot seg inspirere av teorier fra marxistisk orienterte tenkere som Marcuse, Adorno, Horkheimer, Lukacs, Benjamin, Fromm, Lefebvre, Sartre m. fl. (s. 56). Når det i denne oppgaven blir hevdet at 1960-talls-radikalismen var preget av en frihetlig «radikal individualisme», krever det derfor en presisering. Tilsynelatende står marxismen for direkte motsatte verdier – kollektivism, determinisme, totalitarisme m. v. I sin kommentar til begivenhetene i Frankrike i mai 1968 satte Raymond Aron fingeren på det tilsynelatende paradoksale i situasjonen. Studentoppstanden var ikke stort annet enn et utbrudd av undertrykte aggressive tilbøyeligheter, hevdet han. I hovedsak var den negativ, nihilistisk, destruktiv, uten mål og mening.

«Hvilket mønster skulle ellers tilfredsstillende den revolusjonære higen når det sovjetiske er superbyråkratisk? I en viss forstand sverget maioppstandens sanne revolusjonære til det rene demokrati på en måte som var mer antisovjetisk enn antikapitalistisk. Likevel påberopte de seg marxismen, noe som er litt av et paradoks ...» (Aron 1969, s. 45–46).

Aron hadde rett i påstanden om at studentopprøret var «anti-sovjetisk». Samtidig som hans *Studentrevolusjon – myte og virkelighet* utkom på norsk, forelå også beretningen til noen av de ledende aktivistene. I brødrene Cohn-Bendits *Den senile kommunismen* er det en rent anarkistisk frihetstrang som kommer til uttrykk, og et rasende oppgjør med sovjet-byråkratiet og dets politiske underbruk i mange land. Boken slutter med en appell til fri individuell utfoldelse, mot alt som er utvendig og begrensende:

«Ta dine tomater og gå til handling. Ta med deg egg, og gå til handling. Si nei til alt ... Si til deg selv: Det vesentlige har ikke vært sagt. Det gjenstår ennå å finne fram til det. Så gå til handling. Finn et nytt forhold til din venninne, elsk på en annen måte, si nei til familien. Ikke for de andre, men med de andre. Det er for deg selv at du lager revolusjon, her og nå» (Cohn-Bendit 1969, s. 263).

Det var dette Aron oppfattet som negativt og destruktivt. Men denne på alle måter «anti-sovjetiske» appellen var full av referanser til Marx. Faktisk var innledningen et ekko til de berømte åpningsordene i *Det kommunistiske manifest*: «Et spøkelse dukker frem over alt: studentenes spøkelse. Alle denne verdens herrer har inngått et forbund for å ta knekken på dette spøkelse ... » (s. 21). Forfatterne sto fram som «barn av Marx og den 13. mai». Det var dette som var et «paradoks» for Aron og mange andre.

Nærmere femti år seinere er sammenstillingen av marxisme og radikal individualisme ikke blitt mindre motsetningsfull. Som Wold og Marsdal har påpekt, «tilhører individualismen idag høyresiden». Folk flest – den vanlige mann i gata, såvel som akademikeren – forbinder i dag individualisme med «kapitalisme, egoisme og liberalistisk politikk». Faktisk fremstår individualismen nå «som antitesen til forestillinger om solidaritet, felles interesser og kollektiv kamp. Den er det motsatte av hva mange forestiller seg at venstresiden må stå for: kollektivism» (Marsdal & Wold 2005, s. 160). Denne observasjonen fra ytre venstre stemmer godt overens med standard oppfatninger på høyresiden, slik f.eks. Carl I. Hagen har formulert dem:

«Frihet: Her er det først og fremst en kamp mellom de som er individualister og de som er kollektivister. Det er den tradisjonelle, gamle linjen, og Frp er for individualister. Derfor er det av og til problemer i Frp, for det er ikke lett å få individualister til å gå i takt. Hos sosialistene, de som arbeider med det kollektive, der er det annerledes ... » (sit. i Wold & Marsdal 2005, s. 160).

Slike oppfatninger, som etter 30 år med nyliberalt hegemoni er alminnelig utbredt både i politisk og akademisk sammenheng, gjør det i dag vanskelig å forstå en politisk kultur der interessen for Marx var nært forbundet med kamp for frigjøring i betydningen motstand mot alle former for tvang eller utvendig begrensning på individuell livsutfoldelse. Et kompliserende forhold er trolig minnet om 1970-talls-radikalismen, som i norsk sammenheng er sterkt preget av SUFs og seinere AKP (ml)s prosjekt med å gjenreise «marxismen-leninismen» i sin aller mest doktrinære og autoritære versjon. Dette forholdet setter for eksempel sitt preg på Thorvald Steens siste essaysamling, der han foretar et oppgjør med egen fortid i m.l.-bevegelsen. Den materialistiske historieoppfatning blir her forstått som en ensidig determinisme hvor mennesket er maktesløst overfor de materielle vilkår det er utlevert til. Bevisstheten er ene og alene bestemt av de foreliggende ytre betingelser. Mennesket blir, med en slik forståelse, et passivt «offer» for sine omgivelser, istedenfor et aktivt handlende vesen. Marxismen «sier lite eller ingenting om individet», heter det her. Som andre helhetlige historieteorier lider den av den svakhet at den «undervurderer at vi mennesker er sammensatte». Egenskaper som «bevissthet og fri vilje» blir «forenklet til fysiske eller biologiske lover». Marxismen er, i Steens erfaring, en form for antihumanisme «som ikke tar innover seg det særegne og komplekse ved å være menneske» (Steen 2014, s.30).

I Marx'skrifter er det vanskelig å finne dekning for en slik oppfatning. Her blir forholdet mellom «basis» og «overbygning», mellom subjekt og objekt, mellom menneske og natur eller mellom ånd og kropp, fremstilt som et dialektisk forhold hvor alle delene virker gjensidig inn på

hverandre. Dette innebærer at mennesket ikke bare blir preget av sine omgivelser, men at det også selv preger disse omgivelsene og dermed sin egen utvikling. Det finnes ingen generelle lover som bestemmer hverken historiens gang eller menneskets bevissthet og væren, slik Marx så det. «That human history and thought are but special fields of play for nature's general laws of motion and development is an idea of Engels's that appears to owe little, if anything at all, to Marx, and little, if anything to Darwin either» (Thomas 2012 s. 14).

Den «historiske materialismen» som Steen gjør opp med, er først og fremst å forstå som del av en senere tids «dialektiske materialisme». Den offisielle marxismen i Sovjetunionen var i særlig grad influert av Engels' tolkning av Marx. Her ble Marx' innsikter forstått som en vitenskap om alle ting, både i samfunn og historie, kultur og natur. Den «vitenskapelige sosialismen» gikk ut fra at Marx hadde avdekket de urokkelige, naturaktige «lover» som driver historien fremover. Slik som Darwin hadde oppdaget lovene for den naturlige utviklingen, skulle Marx ha oppdaget lovene for den historiske utviklingen. I denne lineært fremadskridende og trinnvise prosessen var «hovedaktørene de ulike samfunnsklassene, og motoren som holdt bevegelsen i gang, de ulike produksjonsteknikkene» (Paz 1990, s. 73). En slik deterministisk tolkning reduserer menneskets betydning som handlende subjekt. Som Hans Skjervheim i sin tid poengterte med hensyn til denne typen marxisme: «Mennesket kan nok sjølv tru at det er det verkelege subjektet i den historiske utviklinga, men det er illusjon, ideologi, og ein ideologi som er eit nødvendig produkt av dei reelle drivkreftene som driv utviklinga» (Skjervheim 1968, s. 105).

Den form for marxisme som støtter seg til en slik tolkning, betegnes ofte som «klassisk marxisme», «vulgærmarxisme» eller «ortodoks marxisme», og var den dominerende tolkningen av Marx frem til rundt midten av 1950-tallet. De to rådende Marx-ortodoksiene i første halvdel av det 20. århundre var Soviet-marxismen, dvs. Sovjetunionens offisielle statsideologi, og Karl Kautskys sosialdemokratiske versjon, som i særlig grad hadde preget arbeiderbevegelsen i Vest-Europa. Det er særlig disse to retningene innen marxismen som har satt sitt preg på den allmenne forståelsen av Marx i vår tid. Men innen begynnelsen av 1960-tallet hadde marxismen mistet sitt hegemoniske grep. Lars Roar Langslet, redaktør av det konservative tidsskriftet *Minerva*, skrev følgende om den klassiske marxismen i 1963:

«Som filosofi betraktet er den stendød, hevdes det; som vitenskapelig prognose har den tatt grundig feil; og som politisk program er den foreldet og forlatt av sine egne. Riktignok forkynnes den marxistiske lære som selve sannheten med stor S i de «sosialistiske» land. Men det er en forkynnelse under politisk diktat. I de vestlige land, der ytringsfriheten holdes i ære, er marxismen død, – det er en så vanlig påstand at den virker som en selvfølgelighet» (Langslet 1963 s. 9).

Langslet ga denne påstanden langt på vei rett. Han viste til den kjensgjerning at den dialektiske materialismen ikke lenger var et tema i vestlig filosofisk debatt. Den klassiske marxismens spådommer om kapitalismens uunngåelige undergang – proletariatets tiltakende elendighet, middelklassens utslettelse og den synkende profitttrate – var jo heller ikke blitt oppfylt. I tillegg hadde de toneangivende sosialdemokratiske partiene forlatt de marxistiske doktriner som tidligere lå til grunn for deres politikk. Men, la han til, «det er et spørsmål om ikke dødsbudskapene har vært noe forhastet» (s.10). For samtidig som den klassiske marxismen var blitt skjøvet i bakgrunnen hadde det «vokset frem en fornyet interesse for Karl Marx slik han tenkte før han skrev de klassiske verker som man gjerne forbinder med hans navn» (ibid.).

Det er Marx' ungdomsskrifter Langslet her viser til. De er kjent som «Pariser-manuskriptene», eller «De økonomisk-filosofiske manuskriptene», og var frem til 1932 ukjent for omverdenen. Offentliggjøringen av disse tekstene ga liv til en revisjonistisk Marx-diskusjon som grunnet Hitlers maktovertakelse ble kortvarig. Som Langslet påpeker i sin magister-avhandling om Marx, gjorde nazismens seier i Tyskland «en politisk ladet diskusjon umulig, og verdenskrigen skapte et avbrudd i Marx-diskusjonen også i andre land» (Langslet 1963, s. 15). Diskusjonen kom ikke for alvor igang igjen før på 1950-tallet.

Grunnen til at Marx' ungdomsskrifter skapte så mye oppsikt var at de, som Østerberg har påpekt, «vitnet om en helt annen innstilling hos Marx» enn den man var kjent med fra hans senere arbeider (Østerberg 2000 s. xxii). Det var, som Slagstad formulerte det for *Morgenavisens* lesere i 1963, en «annen Marx» som her kom til syne (Slagstad 2005 s.21). Denne andre Marx var «romantisk», eller «ekspressivistisk» (Østerberg 2000). Det var en filosofisk Marx fundert i en humanistisk tradisjon med fokus på det kreative individ både som analysens utgangspunkt og som historiens skaper (jf. Weeks 2011, s.85).

Det sentrale begrep i disse tekstene var «fremmedgjøring». I det moderne industrisamfunn, hevdet Marx, er mennesket blitt fremmed overfor seg selv og sine muligheter. Det er ikke lenger et bevisst skapende vesen som utfolder og uttrykker seg gjennom sin virksomhet og som gjennom denne virksomhet skaper seg selv og en verden i sitt bilde. Slik er det fordi mennesket ikke lenger produserer etter egen hensikt og plan, men etter planen til eieren av produksjonsmidlene, kapitalistens plan. Et resultat av dette er at mennesket ikke lenger ser seg selv i arbeidsresultatet eller i den verden det skaper. De gjenstander og rikdommer som er dets eget verk, kommer til å fremstå som ukjente, ja som en truende, fremmed makt. I tillegg har oppstykkningen av arbeidsprosessen ført til at mennesket ikke lenger får tatt i bruk og utviklet alle sine muligheter og evner. I stedet blir det tvunget til å utføre en enkelt, repeterende funksjon; det er blitt redusert til et «vedheng til maskinen».



Den «unge Marx» fremsto nærmest som den «modne Marx» sin rake motsetning, i alle fall slik han var blitt fremstilt i den «klassiske marxismen». Gjenopptagelsen av ungdomsskriftene gjorde det mulig å tolke Marx på nytt. Som Marcuse skrev etter å ha lest Pariser-manuskriptene for første gang i 1932: «Disse manuskriptene kan gi diskusjonen om den historiske materialismes opprinnelse og mening, ja om hele den «videnskapelige sosialismes» teori, et helt nytt grunnlag» (sit. i Langslet 1963 s. 11).

Det var altså ikke før på 1950- og 60-tallet at disse tekstene fikk nevneverdig betydning. Det var vanskelig å få tak i dem, og da særlig i oversatte utgaver. Stor betydning fikk den første engelskspråklige utgivelsen i 1959, og ikke minst publiseringen i USA i 1961 (som inneholdt en innledende essay som skulle vise seg å bli svært innflytelsesrikt, nemlig Erich Fromms *Marx's Concept of Man*). I Norge var det utgivelsen av Langslets avhandling *Den unge Karl Marx og menneskets «fremmedgjørelse»* (1963) som introduserte disse tekstene.

Oppdagelsen av ungdomsskriftene bidro til en humanistisk marxisme som ikke bare var kritisk innstilt til kapitalismen, og til de vestlige sosialdemokratiene, men også til «den reelt eksisterende sosialismen» i Sovietunionen og Kina. En slik humanistisk marxisme kan spores tilbake til rundt 1920, til tenkere som György Lukács, Karl Korsch og Antonio Gramsci. Denne retningen gis ofte betegnelsen «vestlig marxisme». Andre generasjon innen denne retningen besto av betydningsfulle tenkere som Ernst Bloch, Walter Benjamin, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Wilhelm Reich, Jean Paul Sartre, Henri Lefebvre, Lucien Goldman, Maurice Merleau-Ponty, Guy Debord, Roger Garaudy m. fl. Det som særlig kjennetegner denne «vestlige marxismen» er, som Nordin har påpekt, at den var «mer innrettet på vilje og bevissthet enn på de objektive lovmessighetene, mer på kultur og mentalitet enn på produksjon og prisdannelse» (Nordin 2012 s. 197). Oppmerksomheten ble i all hovedsak rettet mot «overbygningen». «Basis», derimot, hvor hovedfokuset lå for den klassiske marxismen, «glimret» som Slagstad har formulert det, «helt med sitt fravær» (Slagstad 2012, s. 244). Typisk for den ikke-dogmatiske innstilling i denne tradisjonen er at Marx gjerne ble koblet sammen med andre tenkere: med Kant, Schiller, Hegel, Weber, Simmel, Husserl, Freud, Nietzsche, med jødisk og kristen religiøs tradisjon (som hos Bloch og Benjamin), eller med Heidegger og Husserl (som hos Sartre).

Den unge Marx ble en viktig kilde til inspirasjon for denne vestlige, humanistiske marxismen. Lukács, bør det nevnes, var ikke kjent med ungdomsskriftene da han skrev *Historie og klassebevissthet* (1923), men dette verket foregrep langt på vei de tanker som ble tilgjengelige da disse skriftene ble offentliggjort. Til eksempel er Lukács «tinglinggjørings»-teori svært lik Marx' teori om menneskets «fremmedgjøring».

Den vestlige marxismen gjorde seg imidlertid ikke bare gjeldende i vest. I Øst-Europa

fikk retningen tilslutning i andre halvdel av 1950-tallet. Stalins død (1953), og Krustsjovs avsløring av stalinismens brutalitet (1956), hadde lagt til rette for et åpnere intellektuelt klima. Av de mer kjente eksponentene for den vestlige marxismen i Øst-Europa kan her nevnes Leszek Kolakowski og Adam Schaff (Polen), Karel Kosik (Tsjekkoslovakia), Ágnes Heller og Budapest-skolen (Ungarn), Gajo Petrovic og Svetozar Stojanovic fra Praksis-gruppen (Jugoslavia), Robert Havemann og Rudolf Bahro (Øst-Tyskland). Som Nordin har påpekt, spilte vesteuropeiske forbilder «en stor rolle for denne nye formen for østmarxisme», og da særlig Frankfurterskolen og Sartre (Nordin 2012 s. 599). Men, skriver han,

«det viktigste var at man i skrifter av den unge Marx kunne oppdage grunnlaget for nettopp en marxistisk humanisme. De økonomisk-filosofiske manuskriptene som Marx hadde skrevet i Paris i 1844, men som ikke ble publisert før på 1930-tallet, fikk særlig stor betydning. De hadde aldri inngått i den ortodokse Moskva-marxismens kanon, men ble desto viktigere for den nye sosialistiske humanismen» (ibid.).

#### **4.1.2. Det «gamle» og det «nye venstre»**

Den humanistiske marxismen vokste frem samtidig med og delvis på grunn av en ny internasjonal politisk strømning i tiden, nemlig «det nye venstre» (the New Left). Den vestlige marxismen bidro sterkt til å gi denne strømmingen dens særlige preg og gjøre den til et reelt alternativ til den tradisjonelle kommunismen og sosialdemokratiet, som en «tredje vei» på venstre fløy. Fremstående marxistiske intellektuelle «were instrumental in helping a new generation of social movement activists to break from the habits and traditions of the old left and to form a new identity and political orientation» (Horn 2009, s. 144) – bl.a. Herbert Marcuse, Jean Paul Sartre, Raymond Williams, E.P. Thompson, Edgar Morin, Cornelius Castoriadis, Lelio Basso, Ranciero Panzieri.

Kathi Weeks har, i et forsøk på å tydeliggjøre skillet mellom det gamle og nye venstre, brukt betegnelsene «socialist modernization» og «socialst humanism». Den første betegnelsen viser til forsøk på å redusere og helst få slutt på utbyttingen av arbeidskraften, den andre viser til en målsetting om å gjøre slutt på det fremmedgjorte arbeid. Sosialistisk modernisme kombinerer en romantisk forestilling om teknologiutviklingens utopiske potensiale og en arbeidsetikk av den protestantiske typen. Dette var tydelig hos Lenin, som hevdet at revolusjonen måtte gjennom to faser: den sosialistiske og den kommunistiske.

Sosialismen, som overgangsfase, innebar på sett og vis en intensivering av kapitalismen. Man skulle, med kapitalismens metoder og teknikker, produsere seg inn i kommunismen. Metodene til Taylor og Ford skulle anvendes i revolusjonens tjeneste, ikke bare i industrien, men i hele samfunnet. Man måtte, hevdet Lenin, utvide «fabrikkdiriplinen» til å gjelde alt samfunnsliv. Dette betydde at man videreførte den moderne kapitalismens produksjonsmetoder, som f.eks. tids- og

bevegelsesstudier og bruk av akkord-arbeid. Modellen til industrialiseringen av det sovjetiske samfunn fant Lenin paradoksalt nok i USA:

«Taylor-systemet, kapitalismens siste ord i denne forbindelse, som all kapitalistisk fremgang, er en kombinasjon av den subtile brutaliteten til borgerskapet og en rekke fremragende vitenskapelige fremskritt i analysen av mekaniske bevegelser i arbeidet, elimineringen av unødvendige og klossete bevegelser, frembringelsen av korrekte arbeidsmetoder, introduksjonen av de beste regnskapsprinsippene og systemene for kontroll osv. Sovjet-systemet må med alle midler ta i bruk alt som er verdifullt av vitenskapelig og teknologisk utvikling i denne forbindelse. Muligheten for å bygge et sosialistisk samfunn vil være helt avhengig av vår suksess med å kombinere Sovjet-regjeringen og den sovjetiske økonomien med de moderne resultater av kapitalismen. I Russland må vi organisere studier og læring av Taylor-systemet og systematisk prøve det ut og tilpasse det våre målsettinger» (sit. i Amdam 2012, s. 200).

Vitenskapsbasert ledelse (*Scientific Management*) var på mange måter, som With Andersen har hevdet, «en videreføring og konsekvent gjennomføring av modernismens idé om den systematiske fornuft og den vitenskapelige tanke» (2005 s.132). Ikke ulikt Taylor og andre vestlige modernister i tiden mente Lenin at vitenskapeliggjøringen av arbeidsorganiseringen og den økte produktiviteten som kom som følge av dette, kunne tjene et høyere mål. Samtidig videreførte han, ved å anvende kapitalistiske produksjonsformer, det Bauman har kalt «det moderne paradoks om vekst for vekstens egens skyld», hvilket innebar at «de produktive krefters logikk» fikk prioritet fremfor «menneskelige behov» (2002 s.19).

For Lenin og den sosialistiske modernismen var det ikke teknologien som var problemet, men samfunnsforholdene. Maskiner er nøytrale, hevdet de, og kan derfor under proletariatets ledelse tjene en annen og bedre sak. Deres sentrale anliggende ble å endre på eiendomsforholdene slik at privatkapitalistisk utbytting av arbeidskraften ikke lenger kunne finne sted. I stedet for å skape relativ merverdi for kapitalisten, måtte teknikken kunne brukes til å produsere nok til å dekke alles materielle behov. Som Scott har poengtert: «Just as Lenin believed that Marx had discovered immutable social laws akin to Darwins laws of evolution, so he believed that the new technologies of mass production were scientific laws and not social constructions» (2000, s. 100).

I dette lå en viktig forskjell mellom det «gamle» og det «nye venstre». Mens tilhengerne av sosialistisk «modernisering» oppfattet teknologien som nøytral, hadde sosialistiske «humanister» av forskjellige slag en tendens til å oppfatte teknologien som uløselig knyttet til de sosiale relasjoner den var oppstått i. Tekniske gjenstander og metoder blir konstruert på måter som krever at man internaliserer visse sosiale relasjoner, mentale forestillinger og produksjons- og livsformer (Harvey 2010, s. 218). Dette betyr at hvis man prøver å skape et kommunistisk samfunn ved hjelp av teknikker fra kapitalistiske produksjonsformer, vil man ende opp med en annen type kapitalisme.

Arbeidet vil stadig være fremmedgjort, og fremmedgjort på vesentlig samme måte, ettersom produksjonsmetodene, og dermed arbeidsprosessen, ikke har endret seg. Arbeideren er fortsatt et «vedheng til maskinen», virksomheten er fortsatt like repeterende, ensidig og hjernedød som den var under kapitalismen. David Cooper oppsummerte dette synet på *The Congress on the Dialectics of Liberation* i London i 1967: «We must recognize that revolution in the sense of the socialist transformation of economic life and social forms does not automatically entail changes in actual persons; the same alienations carry over, the same murderous bureaucracy continues – often in a caricatured form, as in stalinism. External revolution does not entail inner revolution» (2015, s. 197).

Det «nye venstre» var like kritisk til det «gamle venstres» moderniseringsutopi som det var til den vestlige kapitalismen. Kritikken gikk ut på at det foregikk en avindividualisering og avhumanisering som resultat av de moderne produksjonsformer. På grunn av streng arbeidsdeling, standarisering og normalisering krevde fabrikkssystemet delmennesker, ikke individer. Arbeideren var bare en del av et større maskineri. Han måtte oppgi sin autonomi og sin frie vilje og legge bånd sine naturlige impulser. For så vidt var han nærmest som et automatmenneske å regne. Dette blir forståelig når man blir klar over at «Taylors modell for forståelsen av menneskelig atferd var maskinen» (Iversen 2004, s. 353). Instruksjonene han ga til sin idealarbeider gikk nettopp ut på å avstå fra å tenke eller ønske eller mene noe for egen regning, og rett og slett la seg bruke som et viljeløst redskap:

«Du gjør nøyaktig slik denne mannen (arbeidslederen) forteller deg, fra morgen til kveld. Når han sier du skal ta opp en jernstang og gå, tar du den opp og går, og når han sier du skal sette deg og hvile, setter du deg og hviler. Og det gjør du hele arbeidsdagen. Og dessuten: ikke noe oppsetsig snakk. En høyt betalt mann gjør akkurat som han får beskjed om, og sier ikke imot. Forstår du det? Når denne mannen sier sett i gang til deg, setter du i gang; når han sier sitt ned, sitter du, og du svarer ikke nesevist» (Taylor 2006, s. 64).

Det er ikke vanskelig å forstå at den vitenskapeliggjorte organiseringen av arbeidet ofte, som Iversen har påpekt, ble «definert som Man-Machine Systems» (Iversen 2004, s. 353). Nødvendigheten av selvkontroll, innskrenkningen av frihet og spontanitet og krav om blind lydighet ga, ifølge den nye radikale humanismen, ikke rom for realisering av det som Marx hadde kalt «det totale mennesket», dvs. et allsidig og myndig menneske som handlet etter egen fri vilje. Det moderne industrielle og byråkatiske arbeidsliv skapte i stedet ufullstendige mennesker, både øst og i vest. Det «gamle venstres» oppslutning om den slags arbeidsliv var, som Eliassen har poengtert, «stikk i strid med Marx sin fordømmelse av maskinen som et «torturmiddel» som tømte arbeidet for alt innhold» (Eliassen 2004, s.30).

For det «nye venstre», derimot, var denne fordømmelsen et hovedpunkt. Fremmedgjøringsproblematikken ga uttrykk for en følelse av avmakt og meningsløshet som gjorde seg gjeldende på mange samfunnsområder. Mario Savio, den sentrale skikkelsen i Berkeley-studentenes revolt, sa det slik: «Det viktigste konsept til forståelse av studentbevegelsen er Marx' begrep om *fremmedgjøring*.» Det henter sin betydning fra arbeiderens situasjon, men kan også anvendes på studentenes. «Studentene er frustrerte, de kan ikke finne en eneste plass i samfunnet hvor ikke fremmedgjøring finnes, hvor de kan gjøre meningsfylt arbeid ... Dette er studentbevegelsens motivasjonskraft» (sit. i Lorenz 1968, s. 16).

Under tittelen *Samfunn og frihet* ble et utvalg av Marx' ungdomsskrifter i 1965 utgitt i Norge på Pax forlag. At det nystartede forlagsprosjektet til det «nye venstre» tok fatt i nettopp disse tekstene, var ingen tilfeldighet. Tilfeldig var det heller ikke at Louis Althussers oppgjør med den «nye Marx» ble utgitt av NKP-forlaget Ny Dag. Althusser, som med sin innflytelsesrike «strukturelle marxisme» skulle bidra til å fjerne det humanistiske perspektiv fra marxistisk teoriutvikling utover på 1970-tallet, gjorde med artikkelsamlingen *For Marx* (1969) et forsøk på å rydde de forvirrende ungdomsskriftene til side. Den som vil inkludere dem i marxismen, skrev han her, ligner i grunnen dadaisten Jarry, som ville stille ut «hodeskallen til Voltaire som barn» (Althusser 1969, s. 49). Marx måtte selvfølgelig begynne et sted, han som alle andre, og denne begynnelsen ledet til sist fram til marxismen – «men først etter en enormt krevende løsrivelse fra hans bakgrunn, etter en heltmodig kamp mot de illusjoner han ble flasket opp med» (s. 68–69). Ungdomsskriftene var en del av denne kampen mot illusjonene, før den ennå var kommet frem til det avgjørende «epistemologiske brudd».

Althusser oppfattet sine filosofiske bidrag som «intervensjoner» i sin tids politisk-ideologiske situasjoner. «Jeg ville aldri ha skrevet noe hvis det ikke hadde vært for den tyvende partikongressen og Khrustsjovs kritikk av stalinismen og den påfølgende liberaliseringen». Det gjaldt å frigjøre seg fra den doktrinære «dialektiske materialismen», men uten å falle tilbake til et uvitenskapelig, egentlig før-marxistisk standpunkt som var i ferd å vinne oppslutning blant partifeller som Sartre, Lefebvre, Garaudy, Goldman m.fl. «Skyteskiven min var derfor tydelig: De humanistiske utgytelsene om frihet, arbeid og fremmedgjøring som ble resultatet av alt dette blant det franske kommunistpartiets intellektuelle» (sit. i Nordin 2012, s. 490).

Althussers «intervensjon» var et viktig bidrag til å diskreditere ungdomsskriftene til Marx. I 1960-årene kunne vurderingen av disse skriftene markere sentrale motsetninger mellom «det gamle» og «det nye venstre», men i 1970-årenes nye politiske klima synes de for det meste å ha tapt sin aktualitet for venstreorientert politikk. Ellers så ulike tenkere som Althusser, Lacan, Foucault, Deleuze og Derrida kunne nå forenes i kampen mot «humanismen», som for dem også var en kamp mot en borgerlig-liberal kultur som den unge Marx altså ennå ikke hadde klart å bryte ut av (Nordin

2012, s. 614).

### 4.1.3 Fremmedgjøring

Marx' teori om «fremmedgjøring» er et stort og krevende emne som det her ikke kan komme på tale å gi noen inngående behandling. Både ungdomsskriftene selv og debattene om dem hadde fortjent en langt mer utførlig drøfting, dersom formålet med framstillingen hadde vært forsvarlig filosofisk utlegning av meningsinnholdet i disse skrifterne eller idehistorisk vurdering av deres innflytelse. I denne sammenheng er det imidlertid tilstrekkelig å framheve noen sentrale tankeganger som synes å legge til rette for frigjøringsprosjekter i tråd med hva jeg ovenfor har omtalt som «radikal individualisme». Om eller hvordan disse tankegangene går igjen i senere skrifter kan jeg ikke gå inn på her, og heller ikke om eller hvordan de henger sammen med andre sentrale tankeganger (om utbytting, klassekamp, historisk utvikling m.v.).

En rimelig forståelse av Marx' kritikk er avhengig av en adekvat karakteristikk av hans menneskesyn. Som Langslet har formulert det: «For å kunne oppfatte *Entfremdungs*-fenomenet som en perversjon av det menneskelige, må man nødvendigvis ha visse forestillinger om hvori det menneskelige består» (Langslet 1963, s. 110).

Marx forsto mennesket som et virksomt vesen («praksisvesen») som aktivt tilegner seg naturen og former sine omgivelser. Nettopp i menneskets skapertrang og skaperevne er det at det egentlig menneskelige ligger. I arbeidet dreier det seg ikke om passiv tilpasning til naturen, slik den klassiske materialismen, for eksempel hos de franske opplysningsfilosofene, hevdet. Til forskjell fra denne «mekaniske» eller «atomistiske» materialismen, der mennesket blir behandlet som «en determinert masse uten kraft til å stå imot trykket fra omgivelsene (Elster 1965 s. 23), er mennesket i Marx' materialisme aktivt skapende. Det former, preger og endrer sine omgivelser, og dermed former, preger og endrer det også seg selv. Slik blir produktet av menneskets virksomhet et uttrykk for dets vesen, dvs. dets evner og behov. Men slik forandrer også mennesket sitt eget vesen og «overskrider dermed sin nærværende tilstand gjennom en ny virksomhet» (Østerberg 2000 s. xviii).

Når mennesket uttrykker seg gjennom å forme sine omgivelser, «objektiverer» det seg, dvs. det ser seg selv som menneske, både som artsvesen og som individ, i gjenstanden og i den verden den er med på å skape. «I praksis kan jeg bare forholde meg på en menneskelig måte til en ting når tingen forholder seg på en menneskelig måte til mennesket», skrev Marx (sit. i Fromm 1970 s. 59). På den ene siden blir naturen altså menneskeliggjort ved at den menneskelige realitet kommer til uttrykk i gjenstanden. På den andre siden er mennesket avhengig av sine omgivelser, det kan ikke skape av intet. Det trenger et fysisk materiale som det kan utfolde seg gjennom. «Lidenskapen, pasjonen er menneskets vesenskraft som energisk streber etter sin gjenstand», hevdet Marx (1965 s. 93). «Lidenskap» må her forstås som et forhold, en relasjon. Forstår vi det slik, kan vi si at

menneskets «vesenskraft», dvs. dets utrustning og evner er «utstyrt med den dynamiske egenskap å måtte strebe mot en gjenstand som de kan forholde seg til og forene seg med» (Fromm 1970, s. 58). Dette betyr at «menneskets «drifter» er uttrykk for et fundamentalt og spesifikt menneskelig behov – behovet for å forholde seg til andre mennesker og til naturen, og for å bekrefte seg selv i dette forholdet» (Fromm, 1970 s.59).

Forholdet til naturen og til medmennesket skal ikke her forstås som et «utvendig» forhold, det vil si et forhold hvor to fenomener kan betraktes for seg, uavhengig av hverandre, slik at «de er hva de er lukket om seg selv, uten noen henvisen til noe annet enn seg selv» (Østerberg 1996, s.10). Hvis et forhold blir tenkt på denne måten, blir det umulig å få tak i det som er grunnleggende menneskelig. Hos Marx dreier det seg snarere om et «indre», eller et «innvendig forhold», slik tilfellet er når to fenomener «er hva de er ved den andre» og «gjensidig viser hen til hverandre». I slike tilfeller er de ikke identiske med seg selv, men «utgjør til sammen en enhet» (ibid.). Som en konsekvens må «delene forstås ved hverandre og ved helheten, og helheten på sin side forstås ved delene» (ibid.). Et slikt forhold kan vi kalle for et identisk forhold. Den unge Marx' filosofi blir da også av enkelte beskrevet som en «identitetsfilosofi » (jf. Feenberg 2014). Det innvendige forhold tilsier at menneske og natur, subjekt og objekt er uløselig knyttet sammen. «Naturen er menneskets uorganiske legeme», fastslår Marx (1965, s. 56).

Det er dette dialektiske samspillet mellom menneske og natur som er historien, i følge Marx – det er denne prosessen hvor mennesket gjennom materielt arbeid omformer seg selv og sin verden, i «en stadig overskridende forandring av sin arbeids- og tenkemåte» (Østerberg 2014, s. 75). I Marx' formuleringer om dette forholdet blir mennesket så å si satt i Guds sted, som skaper av sin egen eksistens og sin egen utvikling: Siden

«hele den såkalte verdenshistorien ikke er annet enn en frembringelse av mennesket gjennom menneskelig arbeid, naturens tilblivelse for mennesket, har dette mennesket altså fått det anskuelige, uimotståelige bevis for sin fødsel gjennom seg selv, for sin egen tilblivelsesprosess» (Marx 1970, s. 133).

Endepunktet for denne historiske prosessen er den fullbyrdede forening mellom menneske og menneske og mellom menneske og natur i det framtidige kommunistiske samfunn. Som Marx formulerte det:

«Denne kommunisme er som fullendt naturalisme = humanisme, som fullendt humanisme = naturalisme, den er den sanne oppløsning av menneskets strid med naturen og med mennesket, den sanne oppløsning av striden mellom eksistens og vesen, mellom objektivering og selvbekreftelse, mellom frihet og nødvendighet, mellom individ og art» (Marx 2000, s. 59).

Men hvordan kan det ha seg at mennesket er blitt «fremmedgjort» i en verden det selv har skapt?

Hvis menneskelig arbeid er selvtutfoldelse og selvutvikling, og framstilling av ting egentlig en måte å uttrykke seg på, er det klart at menneskeligheten i arbeidet går tapt når arbeideren ikke lenger har råderett over sin egen virksomhet. Under lønnsarbeidets betingelser er produsentene nødt til å produsere for noen andre enn seg selv. De produserer ikke av egen trang eller lyst, men fordi kapitaleieren har ønsket det, og produktet er derfor ikke et resultat av deres egne ambisjoner, men av kapitaleierens ambisjon, som alltid går ut på høyest mulig avkastning, eller profitt. Hvordan arbeidet utføres og hva det utretter, har ingen ting med arbeiderens virketrang eller skaperglede å gjøre. Marx formulerer det slik at «arbeidets fremmedhet for arbeideren» kommer «til uttrykk i at det ikke er hans eget, men en annens, at det ikke tilhører ham, at han i arbeidet ikke tilhører seg selv, men en annen.» Arbeiderens virksomhet er ikke lenger hans egenvirksomhet. «Den tilhører en annen, den er hans tap av seg selv» (Marx 1965, s. 55).

Hva arbeideren foretar seg, er, ofte i minste detalj, planlagt og kontrollert av en annen. Hva han dermed gir et bidrag til å skape, ofte snevert spesialisert, er uttenkt og bestemt av en annen. Det ferdige produktet er ikke hans produkt. «Den gjenstand som arbeidet produserer», skrev Marx,

«trer arbeidet imøte som et fremmed vesen, som en av produsenten uavhengig makt. Arbeidets produkt er arbeidet som har fiksert seg i en gjenstand, som er blitt en ting, det er arbeidets tingliggjøring. Arbeidets virkeliggjøring er dets tingliggjøring. Denne arbeidets virkeliggjøring fremtrer i den sosialøkonomiske tilstand som arbeiderens tap av virkelighet, tingliggjøringen som tap av og trelldom under gjenstanden, tilegnelsen som fremmedgjøring, som «utvendiggjøring»» (Marx 1965, s. 52).

Det egentlige formål med produksjonen er imidlertid ikke en eller annen bruksgjenstand, men en stadig økende pengeverdi, eller kapital, og denne kapitalen tar form av lønnsevne, ledelse, fabrikkbygninger, maskineri og annet som arbeideren er nødt til å tilpasse seg. Hva han egentlig produserer, er slik sett midler til kontroll over sin egen tilværelse. Jo mer han produserer, «desto mer kommer han under sitt produkts, kapitalens herredømme» (1970, s. 104). Det er altså ikke bare slik, at produktiv virksomhet blir redusert til enkle rutinehandlinger som ikke kan realisere noens menneskelighet – i tillegg kommer at resultatet, ut over et eller annet konkret produkt, er et maktforhold som begrenser produsentenes frie utfoldelse.

«Arbeiderens fremmedgjøring i sitt eget produkt betyr ikke bare at hans arbeid blir til en gjenstand, til en ytre eksistens, men at det eksisterer utenfor ham, uavhengig og



fremmed for ham og at det blir til en selvstendig makt overfor ham, at det liv han har gitt gjenstanden, trer ham fiendtlig og fremmed i møte» (Marx 1970, s. 104).

Hva arbeideren produserer, er slik sett avmakt for seg selv.

Slik blir lønnsarbeideren fremmed – ikke bare for arbeidet sitt og for resultatet av arbeidet – men også for seg selv som arbeider. Han er ikke seg selv under arbeidet, får ikke erfare at han «utvikler noen fri fysisk og åndelig energi» som gjør at han «føler selv vel» og virkelig har lyst til å arbeide, men ønsker egentlig bestandig å få slippe. Arbeidet oppleves som «noe utvendig», noe «som ikke tilhører hans vesen». Livet selv er noe ganske annet, det utspiller seg i fritiden. «Arbeideren føler seg som seg selv først når han er utenfor arbeidet», skriver Marx, «og når han arbeider, føler han seg utenfor seg selv» (Marx 1965 s. 54). Slik blir arbeidet til «tvangsarbeid». Det er ikke selv «noen tilfredsstillelse av et behov, men bare et middel til å tilfredsstille behov som ligger utenfor arbeidet» (Marx 1965 s. 54). Når arbeidet er ufritt, går arbeideren glipp av muligheten til å realisere sin menneskelighet, for fritiden han lengter etter er nok lystbetont, men ikke skapende. «Resultatet blir således», skriver Marx,

«at mennesket (arbeideren) bare føler seg fritt i sine dyriske funksjoner, når det spiser, drikker og avler barn, til nød også når det gjelder bolig, pynt osv., og i sine menneskelige funksjoner bare føler seg som dyr. Det dyriske blir det menneskelige og det menneskelige blir det dyriske» (Marx 1965, s. 55).

På bakgrunn av denne kritikken må oppgaven med å frigjøre arbeidet komme til å dreie seg om noe ganske annet enn de spørsmål om lønns- og velferdsordninger som arbeiderbevegelsen tradisjonelt har vært opptatt av. Arbeidet kan bare oppfattes som fritt, altså som sant menneskelig, når det i forholdet mellom arbeideren, produktet, brukeren og samfunnet som helhet rår en slik «innvendighet» at det ene uten videre lar seg realisere gjennom det andre. «Sett at vi hadde produsert som mennesker», skrev Marx i sin notatbok (1845):

«Hver av oss ville i sin produksjon i dobbelt forstand ha bekreftet seg selv og den andre. Jeg ville 1) i min produksjon ha objektivert min individualitet, dens særpreg og derfor både ha nytt en individuell livsytring under virksomheten og ha kjent den individuelle glede, min personlighet som objektiv, sansemessig anskuelig og derfor over enhver tvil hevet makt ved å betrakte gjenstanden. 2) I din nytelse eller din bruk av mitt produkt, ville jeg umiddelbart ha ... bevissthet om i mitt arbeid å ha tilfredsstilt et menneskelig behov, ... 3) jeg ville for deg vært formidleren mellom deg og arten, jeg ville altså av deg selv bli oppfattet og følt som en supplering av ditt eget vesen og som en nødvendig del av deg selv, jeg ville således vite meg selv bekreftet både i din tenkning og i din kjærlighet, 4) i min individuelle livsytring ville jeg umiddelbart ha skapt din livsytring,

jeg ville altså i min individuelle virksomhet umiddelbart ha bekreftet og virkeliggjort mitt sanne vesen, mitt menneskelige vesen, mitt fellesvesen» (Marx 1965, s. 94).

#### 4.1.4. Menneskelig rikdom

Kjernen i Marx' behandling av fremmedgjøringen er kritikken av arbeidet under moderne betingelser, som lønnsarbeid og industriarbeid. Men dette er også en undersøkelse av hva pengemakten gjør med menneskene i det hele tatt – ikke bare som produsenter, men også som eiere og konsumenter. At «behovet» for størst mulig profitt må gå på bekostning av sant menneskelige behov, gjelder for gründer-kapitalisten like mye som for hans ansatte. Det er nettopp ved å forsake konsum som kilde til glede og personlig berikelse at han klarer å investere mest mulig av sitt overskudd, og dermed får pengene til å yngle.

«Jo mindre du spiser, drikker, kjøper bøker, går i teater, på ball eller på vertshus, tenker, elsker, teoretiserer, synger, maler, driver idrett osv., desto mer sparer du, desto større blir dine skatter som møll og rust ikke fortærer, din kapital. Jo mindre du er, jo mindre du lever ut ditt liv, desto mer har du, desto større er ditt utvendiggjorte liv, desto mer oppmagasinerer du av ditt fremmedgjorte vesen» (1970, s.137).

Det var gjennom kritikken av denne typen livsfiendtlig logikk at Marx antydet sin idé om «det rike menneske». Det frigjorte mennesket er rikt, skrev han – ikke med tanke på hva det har, men på hva det det er. Siden det nettopp er sitt forhold til andre mennesker, vil det «føle den største rikdom, det andre menneske, som et behov» (1970, s. 131). Sann rikdom består ikke av utvendig eiendom, men av indre egenskaper og opplevelser. Bare «hele mennesker» kan være rike på denne måten, dvs. mennesker som gjennom allsidig virksomhet har kunnet utvikle sine muligheter i mange retninger. Det frigjorte menneske er ikke opptatt av å eie tingene, men av å realisere seg selv ved å skape dem. For så vidt ligner det på en kunstner. Gjennom arbeidet kultiverer det sine sanser til de blir i stand til å oppleve en stadig dypere estetisk glede. Rikdommen blir da «den subjektive menneskelige sanselighets rikdom: blir et musikalsk øre, et øye for formens skjønnhet», slik at «menneskelige nytelser» blir til «evnerike sanser, sanser som bekrefter seg som menneskelige vesenskrefter» (Marx 1970, s. 128).

Under kapitalismen – eller, som det ennå heter hos den unge Marx – under «privateiendommen», er denne veien til rikdom blokkert. Når behovsutviklingen ikke springer ut av fri selvutfoldelse, men av trang til berikelse i utvendig forstand, blir den redusert til en hvilken som helst overflatisk lyst som det går an å utnytte kommersielt. Produksjonen av nye behov er nå ikke virkeliggjøring, men perversjon av det menneskelige vesen. På dette punktet er teorien om fremmedgjøring en kritikk av falske tilfredsstillelser og forførende markedsføringsstrategier som

kanskje først kunne gi fullgod mening for relativt velstående middelklasse-intellektuelle i den siste etterkrigstidens «overflodssamfunn». Hvert menneske «spekulerer i å skape et nytt behov for det andre menneske», skrev Marx, for å «bringe det i et nytt avhengighetsforhold og forlede det til en ny form for nytelse». For å tilfredsstille sitt eget pengebehov vil enhver på denne måten «prøve å skape en fremmed vesenskraft over den andre». Etter hvert som tingenes mengde vokser, tiltar dermed «det gjensidige bedrag og den gjensidige utplyndring». Jo rikere enkelte blir på denne måten, «desto fattigere blir mennesket som menneske.» Som spesialiserte funksjoner var ikke reklame og strategisk produktutvikling oppfunnet i Marx' ungdomstid, men det er nettopp logikken i denne typen kommersiell virksomhet han angriper når han beklager at «produktene og behovenes vekst blir en oppfinnsom og alltid beregnende slave av umenneskelige, raffinerte, unaturlige og innbilte lyster» (1970, s. 134). Kjernen i saken er ikke menneskelig vekst, men utnyttelse av menneskelige svakheter. «Hvert produkt er et agn som brukes til å trekke den annens penger til seg, hvert virkelig eller mulig behov er en svakhet som vil lede fluen bort til limpinnen.» (s. 135).

Pengene er det sentrale uttrykk for det moderne samfunnets egenart. For dem kan alle ting kjøpes. Derfor blir de også dyrket som et allmektig vesen. Selv om det er menneskene selv som har skapt dem, behersker de menneskenes liv som en fremmed, ukontrollerbar makt. Når pengene setter sitt preg på menneskene som bruker dem, blir hver og en også fremmed for seg selv. Menneskelige egenskaper kan kjøpes, påpeker Marx. «Det jeg er og kan, er altså på ingen måte bestemt av min individualitet. Jeg er stygg, men jeg kan kjøpe den vakreste kvinne. Altså er jeg ikke stygg, for stygghetens virkning, dens skremmende kraft, er tilintetgjort av pengene.» Man kan være et uhederlig menneske, men penger hedres, og det gjør også den som eier dem. På denne måten virker pengene som et middel til «forvrengning og forveksling av alle menneskelige og naturlige kvaliteter.» (1970, s. 153–154). Det man ikke makter i egenskap av menneske, makter man kanskje likevel ved hjelp av sine penger.

Som på alle andre punkter i denne undersøkelsen av fremmedgjøringen, setter Marx også her ideen om den fordreide og forfalskede livsytring opp mot den autentiske, som på en helt annen måte er krevende og givende:

«Om man går ut fra mennesket som menneske og dets forhold til verden som et menneskelig forhold, kan kjærlighet bare byttes mot kjærlighet, tillit bare mot tillit osv. Hvis du vil nyte kunsten, må du være et kunst-dannet menneske; hvis du vil øve noen innflytelse på andre mennesker, må du være et menneske som virkelig virker inspirerende og utviklende på andre mennesker» (s. 155).

Hvert forhold til medmennesket og til naturen må slik være «en bestemt ytring» av den enkeltes «virkelige individuelle liv» (ibid.).

På denne måten blir også den rike fremmedgjort: At innflytelse, tillit og kjærlighet kommer til ham for pengene skyld, betyr at hans egen menneskelige virkelighet er blitt forvekslet med en upersonlig abstraksjon.

#### 4.1.5. Vekst og utvikling

I *Det kommunistiske manifest* (1848) hyller Marx borgerskapet for dets bragder. Borgerskapet har «spilt en høyst revolusjonær rolle i historien». Dermed har det «vist hva menneskenes virksomhet kan få i stand» (2008 s. 17–18). Ved å skape «ganske andre underverker enn egyptiske pyramider, romerske vannledninger og gotiske katedraler», har det vist hva menneskets skaperevne i et aktivt forhold til naturen kan utrette. Det har skapt «mer massive og kolossale produksjonskrefter enn alle tidligere generasjoner tilsammen» (s. 21). Dette får ham til å utbryte: «Hvilket tidligere århundre ante at slike produksjonskrefter slumret i det samfunnsmessige arbeidets skjød?» (ibid).

Borgerskapet har vist det moderne menneske hvilke evner og muligheter det besitter. «The bourgeois have established themselves», kommenterer Berman,

«as the first ruling class whose authority is based not on who their ancestors were but on what they themselves actually do. They have produced vivid new images and paradigms of the good life as a life of action. They have proved that it is possible, through organized and concerted action, to really change the world» (2010, s. 93-94).

Tross alle de muligheter som kapitalismen åpnet opp for, det være seg på individuelt eller samfunnsmessig plan, begrenser den også menneskets aktiviteter ved å underlegge dem ett eneste formål, nemlig kapitalakkumulasjon, opphopning av merverdi. Menneskets virksomhet blir tendensielt redusert til et middel for å nå dette målet. Dette er, i følge Marx, det ironiske ved denne typen samfunn. For borgerskapet har, som Berman har formulert det, «closed itself off from its richest possibilities, possibilities that can be realized only by those who break its power» (2010, s. 93). Nettopp av denne grunn kan ikke borgerskapet løpe linen helt ut, dvs. det kan ikke tillate en fullbyrdelse av den revolusjon det selv har satt i gang. Klassen står overfor en umulig oppgave. For folket har fått smaken på hva det gode liv kan innebære og hvordan det kan realiseres.

«If the good life is a life of action, why should the range of human activities be limited to those that are profitable? And why should modern men, who have seen what man's activity can bring about, passively accept the structure of their society as if it is given? Since organized and concerted action can change the world in so many ways, why not organize and work together and fight to change it still more?» (Berman 2010, s. 94).

De krefter borgerskapet har frigjort, vil til slutt bli borgerskapets undergang, hevdet Marx. Klassen «ligner på trollmannen som ikke lenger kan klare å beherske de underjordiske makter han har manet fram» (2008, s. 22).

Marx oppfattet at borgerskapets økonomiske system er nødt til å være i konstant utvikling, dvs. det må hele tiden forandre og fornye seg. Det kan ikke eksistere uten en vedvarende revolusjon av produksjonsmidlene. Konsekvensene av dette strekker seg langt utover de økonomiske forhold i streng forstand. De krefter som former og driver den moderne økonomi kan ikke avgrenses til bare å angå noen få områder av samfunnet. Trykket etter å revolusjonere produksjonen vil etterhvert måtte prege produksjonsforholdene dithen at det til slutt vil virke inn på nær sagt alle forhold (jf. Berman 2010, s. 94). «Borgerskapet kan ikke eksistere uten å stadig revolusjonere produksjonsredskapene, altså produksjonsforholdene, altså samtlige samfunnsmessige forhold», skrev Marx (2008 s. 18). Dette betyr at

«den stadige omveltningen av produksjonen, den uavbrutte rystelsen av alle samfunnsmessige tilstander, den evige usikkerheten og bevegelsen skiller den borgerlige epoken fra alle andre. Alle faste, inngrodde forhold med sitt tilbehør av gamle, ærverdige forestillinger og anskuelser blir oppløst, alle nydannete forhold blir foreldet før de kan forbeines. Alt standspreget og stillestående fordamper, alt hellig blir vanhelliget, og menneskene blir endelig tvunget til å se på sin livsstilling, sine gjensidige forbindelser, med et nøkternt blikk» (op cit., s. 18-19).

Dette får konsekvenser for menneskene som lever under slike forhold. I dette systemet tvinges alle inn i en evig konkurranse med hverandre, og konkurransen krever av alle – hvis de ikke vil bli passive ofre for endringer markedet påtvinger dem – en innovativ tilnærming til seg selv og sitt liv.

Menneskene i det kapitalistiske samfunn er i en paradoksal situasjon, hevdet Marx. Deres liv styres av en klasse som ikke bare er tjent med evig forandring, men også med kriser og kaos. I stedet for at systemet svekkes av slike forhold, styrkes det. Katastrofer kan gi gode forutsetninger for forandring og fornying og er dermed også potensielt produktive. «Disintegration works as a mobilizing and hence an integrating force» (Berman 2010, s.95). Det eneste som truer dette systemet er, slik Marx ser det, det grunnleggende menneskelige behovet for vedvarende stabilitet. I kapitalismens verden fører stabilitet til undergang; man må enten vokse og utvikle seg eller gå under. Borgerskapets forståelse av fremskritt og vekst blir således vår eneste måte å få bekreftet vår eksistens på. «In this world, stability can only mean entropy, slow death, while our sense of progress and growth is our only way of knowing for sure that we are alive. To say that our society is falling apart is only to say that it is alive and well» (ibid.). Det som kreves av menneskene under slike forhold, er nettopp personligheter av en type som kan stille med et åpent sinn til

forandring og fornying. Dette betyr at det moderne menneske ikke bare må være innstilt på å forandre sitt personlige og sosiale liv, men at det faktisk også må gå aktivt inn for å gjøre det, nærmest ønske det og kreve det. «They must learn not to long nostalgically for «the fixed fast-frozen relationships» of the real or fantasized past, but to delight in mobility, to thrive on renewal, to look forward to future developments in their conditions of life and their relations with their fellow men» (Berman 2010, s. 96).

Dette er ikke ensidig negativt, hevder Marx, for en slik tilnærming til livet – løsrevet fra markedets forstyrrende krav, vel å merke – kan bidra til utvikling av mennesket som individ. Det kan bli et viktig bidrag til frigjøring av mennesket og til realisering av den enkeltes muligheter. Marx' utviklingsideal stammer fra den tyske humanistiske tradisjon (Goethe og Schiller m.fl.) Men i motsetning til tidligere eksponenter for denne tradisjonen, er Marx – kanskje med unntak av Goethe – den første til å hevde at dette idealet om selv-utvikling oppstår i det borgerlige samfunn og som et resultat av borgerskapets økonomiske system.

Den personlighetsstruktur som dette systemet produserer, synes å begeistre Marx, særlig i *Det kommunistiske manifest*. Problemet er at systemet ikke tillater full realisering av mulighetene som det selv synliggjør. Selv om det er påkrevd av alle aktørene at de tilslutter seg idealet om selv-utvikling, er det under de rådende betingelser bare mulig med utvikling av en begrenset eller forkrøpelt art. Men dette betyr også at det i kapitalismen selv er noen dynamikker som kan tenkes å framskaffe, eller i det minste etterspørre, en kulturell modernisering av holdninger og verdier som ligner den frigjøring som Marx så for seg i oppgjøret med fremmedgjøringen under kapitalismen. Dette skal jeg gå nærmere inn på nedenfor ( kapittel 5).

Den unge Marx' kommunisme er, som Berman har formulert det, «unmistakably modern, first of all in its individualism, but even more in its ideal of development as the form of the good life» (2010, s. 98). Det eneste menneskelige alternativ til det fremmedgjorte arbeid er her nettopp en «fri utvikling av ens fysiske og åndelige energi» (Marx 1965 s.54). Problemet med det borgerlige samfunn er ikke at det er individualistisk, men at det er for lite individualistisk. «Først i fellesskap med andre har hvert individ midlene til å kunne utvikle sine anlegg i alle retninger; først i fellesskapet kan altså den personlige frihet bli virkelighet» (Marx 1965 s. 162). På dette punktet kan det sies at Marx står nærmere liberalismen enn tradisjonelle eksponenter for kommunismen, som «have sanctified self-sacrifice, distrusted or loathed individuality and yearned for a still point at which all strife and all striving will reach an end» (Berman 2010, s. 98).

#### **4.2. Freudo-marxisme**

1960-talls-radikalismen var kjennetegnet ved utdyping av tradisjonell samfunnskritikk gjennom kritisk forståelse av den menneskelige subjektivitet. Det dreide seg om å politisere det som ellers

ble regnet som privat, ikke minst følelsene. Som Christopher Lasch har påpekt, fikk denne bevisstheten om følelsenes betydning konsekvenser for selve måten å tenke politikk på. Den nye venstresidens «mistenksomhet overfor samfunnsorganisasjonen i stor målestokk; forkastelsen av demokratisk sentralisme; mistroen til lederskap og partidisiplin; avvisningen av makt og «maktgreier», arbeidsdisiplin og målrettet aktivitet generelt; avvisningen av «lineær» tenking» – alle disse holdningene «hadde sin opprinnelse i den sentrale erklæringen om (slik rødstrømpene i San Fransisco uttrykte det i sitt manifest fra 1970) at «vår politikk begynner med våre følelser» (1984, s. 200).

I denne dreiningen av den politiske interessen ble Freud en viktig kilde til inspirasjon. «Freud er blitt minst like viktig som Marx», bemerket Slagstad om ny-marxismen i 1969. «Begrepene hentes mer fra Freuds sosialpsykologi og psykoanalyse enn fra Marx' politiske økonomi: represjon og ikke utarming, driftsenergi og ikke klassebevissthet» (Slagstad 2005, s. 39). Gjennom inndragning av psykoanalysen tenkte en seg muligheten av både å utdype og utvide den marxistiske kritikk av fremmedgjøringen. Ifølge Slagstad var ikke «de repressive kreftene» lenger å finne på arbeidsmarkedet, i alle fall ikke i samme grad som før. Arbeidet hadde, i det store og det hele, «mistet karakteren av kroppslig slit». Undertrykkelsen av menneskets behov «fant nå sted i kulturens sfære» (ibid.). Det var «den fremmedgjorte fritid» og ikke det fremmedgjorte arbeid som nå først og fremst stod i sentrum. Fritiden ble, hevdet man, dirigert og manipulert «for å undertrykke – i det bestående maktforholds interesse – menneskets behov etter en bedre og friere verden» (Slagstad 1969/2005 s. 39).

Sammenkoplingen av Freud og Marx ble, i forskjellige versjoner, svært populær og innflytelsesrik i etterkrigstiden. De tydeligste eksponentene for en slik «freudo-marxisme» var Erich Fromm og Herbert Marcuse. De to var, som Bronner har bemerket, intellektuelle superstjerner på 1960 og 70-tallet og hadde stor innflytelse på motkulturene og protestbevegelsene i perioden (Bronner 2012, s. 269). Begge synes å ha truffet en slags sentralnerve i de nye verdiorienteringer og livsholdninger. Begge syntes å være i stand til å sammenfatte de mange spontane initiativer og klargjøre hva de mer ureflektert reagerte mot og lengtet etter.

Fromm var allerede før denne tid et verdenskjent navn med flere internasjonale bestselgere å vise til. Han var en av de første som koblet Freud med Marx, og hans essay *Marx' Concept of Man* (1961), «became widely popular, and it inspired a generation of American radicals» (Bronner 2012, s. 237). Hans fortolkning av ungdomsskriftene til Marx ble en av de mest – om ikke den mest – innflytelsesrike i perioden. Marcuses popularitet kom senere, særlig med utgivelsen av *Det endimensjonale mennesket* i 1964. Boken synes å ha kommet på et avgjørende tidspunkt, skriver Nordin, «da en ny protestbevegelse blant ungdommer og studenter var i emning» (2012, s. 172). I

mange kretser ble han anerkjent som selve studentopprørets filosof. Under sitt besøk i Tyskland i 1967 ble han i pressen utropt til «den nye venstresidens pave» (*Frankfurter Rundschau*) og til «den åndelige far til alle ungdomsopprørere i den vestlige verden» (*Die Zeit*). I årene mellom 1965 og 1969 kom flere sentrale arbeider av begge forfattere ut i norsk oversettelse, først og fremst på nyradikalismens eget forlag, Pax. Nyere arbeider i samme gate ble presentert for norske lesere gjennom samme kanal, bl.a. Reimut Reiches *Seksualitet og klassekamp* (1971) og David Coopers *Familens død* (1971), men på dette felt var det Fromm og Marcuse (og Wilhelm Reich) som sto for klassikerne. Bøkene deres ble lest i vide kretser, og ble i en ti års periode trykt opp i stadig nye opplag. På denne bakgrunn gir det mening å behandle dem som typiske uttrykk for sentrale strømninger innenfor 1960-tallets radikalisme (i dette og særlig de to neste kapitlene).

Psykoanalysen var ikke noe nytt fenomen i tiden. Innen begynnelsen av 1960-tallet kom psykoanalytiske ideer til uttrykk både i kunsten og litteraturen, og i populærform både på film og fjernsyn, og den psykoanalytiske behandlingsformen var blitt et utbredt middelklasse-fenomen, særlig i USA. Susan Sontag skrev i 1961 at «being psychoanalyzed has become as much a bourgeois institution as going to college» (2009, s. 257). Selv språket, hevdet hun, var blitt preget av det psykoanalytiske vokabular i en slik grad at «it has become the routine weapon of personal aggression, and the routine way of formulating (and therefore defending oneself against) anxiety, in the American middle classes» (ibid.). At psykoanalysen var blitt så utbredt og alminneliggjort, medførte at mange amerikanske intellektuelle var blitt desillusjonert. Den psykoanalyse Sontag her refererte til, var imidlertid av den ortodokse «antipolitiske» og «anti-utopiske» typen som i stedet for å utfordre samfunnet snarere søkte å beskytte det ved å reparere de skadelidende individer og tilpasse dem på ny. I denne forståelsen dreide det seg utelukkende om en terapiform og ikke, slik freudo-marxistene forsto det, om «a project for the transformation of human culture, and as a new and higher level in human consciousness as a whole.» (Sontag 2009 s. 258). Det samfunnskritiske og samfunnsoverskridende potensialet ble oversett til fordel for et sett av «techniques of adjustment and reconciliation». Desillusjonen blant kritiske intellektuelle bygget på en misforståelse, hevdet Sontag. På samme måte som marxismen – som i samtiden feilaktig ble forstått som stats sosialisme – ble psykoanalysen forstått som en behandlingsform som hadde som hensikt å «smooth away the neurotic edges of discontent» (Sontag 2009, s. 258). Men «Marxism is not Stalinism or the suppression of the Hungarian revolution; psychoanalysis is not the Park Avenue analyst or the psychoanalytic journals or the suburban matron discussing her child's Oedipus-complex» (ibid.).

I Norge stod det annerledes til. Her var det allerede grobunn for en radikal syntese av Marx og Freud. Dette skyldtes i stor grad at Wilhelm Reich allerede fra 1933, etter å ha flyktet fra Tyskland på grunn av Hitlers maktovertakelse, hadde bodd og virket i Oslo. Han underviste her på



psykologisk institutt og «arbeidet sammen med ledende norske psykiatere og psykologer» (Lindtner 2014, s. 216). Oppholdet i Norge gjorde at han fikk en særlig innflytelse her. Reich ble en viktig inspirator for sentrale personer i norsk åndsliv og psykoterapi, deriblant Sigurd Hoel, Nic Waal og Ola Raknes. Han hadde også stor innvirkning på deler av norsk sosiologi slik den utviklet seg etter andre verdenskrig, og da særlig på den nye kjønnsrolle-sosiologien som på midten av 1950-tallet ble initiert av Harriet Holter og Erik Grønseth (jf. Slagstad 1998 s. 380).

#### 4.2.1 Psykologi og historie

Den freudo-marxistiske forståelse gikk ut på at Freud og Marx bidro med komplementære teorier om menneske og samfunn. Slik Marx så den historiske utvikling som et resultat av konflikter i samfunnet, så Freud det personlige liv som et resultat av mentale konflikter. De indre konfliktene styrer og preger individet og utgjør en «underliggende logikk» som sensurerer, begrenser og ofte villeder og bedrar det. For freudo-marxistene ble denne forestillingen om at et dynamisk indre liv lå bak utviklingen av individets personlighet sett på som et nytt og nødvendig tilskudd til Marx' s «demaskering» av samfunnsforholdene. (jf. Brown 2009).

Freuds kanskje viktigste bidrag til marxistisk tenkning er imidlertid hans radikale kritikk av det fremmedgjorte samfunn. Psykoanalysen kan sies å synliggjøre de forskjellige reifiserende og mystifiserende strukturene i samfunnet. «To the socioeconomic critique of capitalism begun by Marx, psychoanalysis added an uncompromising attack on the traditional values of bourgeois society and its institutions, proclaiming the death of everything this society held sacred and reducing it to its unholy and irrational genesis» (Brown 2009, s. 42). Psykoanalysen var slik sett et redskap for frigjøring som kunne utrydde et kompleks av nedarvede idealer, myter og moralske mønstre, samtidig som den muliggjøre individuell selvinnsikt og nyskapning.

Etter 1. verdenskrig sto det fram en generasjon psykoanalytikere som kastet lys over den ortodokse psykoanalysens begrensninger. Blant de sentrale skikkelser kan nevnes Fromm, Reich og Bernfeld. Hos alle disse var det en målsetting om å reformulere og videreutvikle psykoanalysen. Dette kunne skje ved, på den ene siden, å gjenoppdage de opprinnelige innsiktene hos den tidlige Freud, og på den andre siden, å redde psykoanalysen fra en ahistorisk forståelse som frem til da skulle ha utdeliggjort dens samfunnskritiske dimensjoner. Psykoanalysens sosiologiske innhold var blitt oversett. Dette merdførte at den ikke evnet å bli seg bevisst sin kritiske karakter. «Psychoanalysis once worked at the roots of life», hevdet Reich, «the fact that it did not become conscious of its social nature was the main factor in its catastrophic decline» (sit. i Brown 2009, s. 47).

Den nødvendige fornyelse av psykoanalytisk teori og praksis krevde en gjenoppdagelse av dens kritiske funksjoner og en utvikling av motstandspotensialet overfor rådende samfunns- og

kulturformer. Med et slikt mål for øye kritiserte den lille gruppen av radikale psykoanalytikere Freud og hans «ortodokse» tilhengere for å stå for en moral av tradisjonell borgerlig art. For eksempel kritiserte de den dominerende oppfatning av analytikerens rolle for å være i overkant autoritær. De så også Freuds moralske relativisme som et resultat av en hyklerisk borgerlig-liberal toleranse. Skjult bak analytikerens forstående, imøtekommende fremtreden, skjulte det seg en tilpasningsorientert aksept for de eksisterende borgerlige tabuer (jf Brown 2009, s. 47). I opposisjon til den etablerte praksis gjorde bl.a. Fromm – inspirert av Sandor Ferenczi – om på forholdet mellom terapeuta og pasient. Fra nå av skulle det være «positivt» og ikke «negativt». Sentralt i omdanningen av terapeuta–pasient-forholdet lå hva Fromm beskriver som «an unconditional affirmation of the patient's claim for happiness», hvilket igjen krevde «the liberation of morality from its tabooistic features» (Sit. i Brown 2009, s. 47).

En slik forståelse av psykoanalysen fikk enkelte, som Reich, til å stille spørsmål ved og betvile forestillingen om «the individual cure». For dem var det tydelig at kravet om lykke bare kunne innfris gjennom intensivering av konflikten med det samfunnet som systematisk negerte slike krav. Gjennom en alliance med marxismen var det slik sett mulig at psykoanalysen endelig kunne finne seg selv: «Psychoanalysis ultimately had no authentic existence of its own outside a broader social and intellectual praxis of which it was but a moment» (Brown 2009, s. 48).

For den lille gruppen freudo-marxister ble det viktig å omformulere de gamle psykoanalytiske kategoriene på en måte som både frigjorde dem fra deres tilknytning til den eksisterende samfunnsorden og som tydeliggjorde den historiske sammenheng mellom menneskeinstinktet og den sosioøkonomiske struktur. Freud og den ortodokse psykoanalysen mente at instinktene var så godt som statiske, deres karakter var «konservativ». Selv om de kunne endre seg, gjorde de det i et tempo som var evolusjonært snarere enn historisk, og dermed i realiteten uten politisk betydning. Menneskenaturen ble følgelig tatt som uforanderlig. Dette medførte at de undertrykte impulsene og underbevissthetens grunnleggende innhold også var uforanderlige faktorer i den menneskelige psyke.

Fromm, Reich og andre likesinnede så dette på en helt annen måte. «The unconscious inferno is not anything absolute, eternal or unalterable» hevdet Reich; «a certain social institution and development has created the character structure of today and is thus perpetuated» (sit. i Brown 2009 s. 48). Særlig var freudo-marxistene kritisk innstilt til Freuds forsøk på å gjøre teorien om oedipus-konflikten til et universelt og ahistorisk fenomen. I motsetning til en slik patriarkalsk og autoritær forestilling om kulturen som denne teorien forutsatte, mente de at mennesket opprinnelig hadde levd i matriarkalske samfunn hvor verdier og idealer som samarbeid, aksept og sosial likhet stod sterkt. Antropologen Malinowskis studier av Trobriander-folket syntes å kunne underbygge denne påstanden. Oedipus-syndromet, og de velkjente mekanismene som undertrykte, fortrenget og

sublimerte libidinøs energi, var tilsynelatende ikke å finne her. Trobrianderene regulerte sitt seksualliv og sin reproduksjon på ikke-repressive måter, om en skulle feste lit til denne studien.

For bl. a. Reich og Fromm betydde dette at det repressive patriarkalske systemet ikke først og fremst var en uungåelig nødvendighet i en universell siviliserende prosess, men snarere nødvendig for å skape det rette psykologiske klimaet til opprettholdelsen av det eksisterende klassesamfunnet og den utbyttingen som forekom der. «Den seksuelle fortrenkning» var av «samfunnsøkonomisk og ikke av biologisk opprinnelse», den var «et viktig instrument for den økonomiske slavebinding av et folk», hevdet Reich (1968, s.170-171):

«Karakterstrukturen hos vår tids mennesker – som viderefører en seks tusen år gammel patriarkalsk, autoritær kultur – er karakterisert ved et panser mot naturen i det indre og den samfunnsmessige elendighet utenfor. Denne karakterpansring er grunnlaget for ensomhet, hjelpeløshet, higen etter autoritet, frykt for ansvar, mystiske lengsler, seksuell elendighet, for neurotisk-avmechtig opprørskhet som for resignasjon av en unaturlig og patologisk art. Menneskene har inntatt en fiendtlig holdning til det i dem selv som er levende og har fremmedgjort seg fra det. Denne fremmedgjøring er ikke av biologisk, men av samfunnsmessig og økonomisk opprinnelse. Den finnes ikke i menneskehetens historie før den patriarkalske samfunnsforms utvikling» (Reich 1968, s. 12).

Forestillingen om en opprinnelig matriarkalsk kultur gjorde det mulig for freudo-marxistene å videreutvikle den psykoanalytiske teori som kritikk av kulturen i kombinasjon med marxistisk kritikk av det kapitalistiske samfunn. Siden en slik forestilling ugyldiggjorde Freuds syn på «realitetsprinsippet» som et resultat av en farscentrert vinningskultur, ble det nå mulig å omformulere denne teorien. Realitetsprinsippet var historisk og sosialt betinget, ikke statisk og naturgitt. Opp igjennom historien hadde det vært forskjellige typer realitetsprinsipp samsvarende med de forskjellige former for sosialisering av libidinale og aggressive impulser som kjennetegnet de vekslende samfunns- og produksjonsforhold. Det moderne kapitalistiske samfunn har, ifølge Reich, sitt eget unike realitetsprinsipp:

«To be concrete, the reality principle of the capitalist era imposes upon the proletarian a maximum limitation of his needs, while appealing to religious values such as modesty and humility. It also imposes a monogamous form of sexuality, etc. All this is founded on economic conditions: the ruling class has a reality principle which serves the perpetuation of its power. If the proletarian is brought up to accept this reality principle – if it is presented to him as absolutely valid (e.g., in the name of culture), this means an affirmation of the proletarian's exploitation and of capitalist society as a whole» (Reich 2012, s. 19-20).

At oedipuskonflikten ikke ble regnet som et universelt og tidløst fenomen, nødvendiggjorde en ny forståelse av familien og dens rolle i samfunnets sosialiseringssprosess. Som Freud, mente freudo-

marxistene at familien var den samfunnsinstitusjonen som var av størst betydning for et individs personlighetsutvikling. Det er i familien at de grunnleggende stadiene i et barns utvikling finner sted. Slik sett er familien det avgjørende møtepunktet mellom natur og kultur, dvs. den er stedet hvor individets naturlige instinkter for første gang møter samfunnets krav. Oedipuskonflikten er det første tilfellet hvor denne konflikten utkjempes – ikke bare «the point of first engagement for the antagonistic forces of the instincts (that is, of those demands made upon the mind by virtue of its connection with the body)» men dermed også «of the claims of civilization in general» (Brown 2009, s. 51). Selv om freudo-marxistene var enige med Freud om familiens sentrale rolle i utviklingen av individets personlighet, hevdet de at mesteren og hans ortodokse tilhengere ikke hadde gjort den nødvendige koblingen mellom familieinstitusjonen og samfunnsstrukturen. Derfor kunne ikke Freud se at superegoet – som springer ut av oedipuskonflikten – ikke er annet enn en internalisering av det eksisterende samfunn og de autoritetsprinsippene som styrer det – og derfor kunne han heller ikke se at realitetsprinsippet egentlig var en gjenspeiling av samfunnet og dens krav til individet.

Implisitt i psykoanalysens gjennomskuing av familieinstitusjonen lå det en samfunnskritikk, hevdet freudo-marxistene. En persons nevroser var ikke alene et resultat av livet i familien, men også et resultat av de eksisterende samfunnsforhold. Derfor var det nødvendig å studere det dialektiske forholdet mellom familieinstitusjonen og samfunnshistorien. Slik ville man kunne forstå det kompliserte samspillet mellom den sosioøkonomiske og politiske utviklingen frem til i dag og de sosialiseringssprosessene som lå til grunn for undertrykkelsen av enkeltmennesket i vår tid.

#### **4.2.2. Familie og seksualitet**

Under kapitalismen er det oppstått et skille mellom arbeid og hjem, mellom det offentlige og det private og mellom samfunn og individ. Denne utviklingen bidro ifølge freudo-marxistene til å skjule to undertrykkende systemer. I det ene systemet forgår den materielle produksjon. Dette systemet karakteriseres av borgerskapets dominante posisjon og utbyttingen av proletariatet. Det andre systemet, familien, karakteriseres ved den dominante posisjonen til patriarken og kvinnens og barnets undertrykte situasjon.

Marx og Engels var klar over denne relasjonen mellom produksjons- og reproduksjonsforholdene. Det «i siste instans bestemmende moment i historien er produksjonen og reproduksjonen av det umiddelbare liv», skrev Engels.

«Men denne er selv igjen av dobbelt natur. På den ene siden framstillingen av levnettsmidler, av slike ting som mat, klær, boliger og de redskaper som trengs til dette; på den annen side frambringelsen av menneskene selv, slektens forplantning. De samfunnsmessige institusjoner som menneskene lever under i en bestemt historisk

periode og i et bestemt land, bestemmes av begge produksjonsarter: på den ene side av hvilket utviklingstrinn arbeidet står på, på den annen side av familiens utviklingstrinn» (Engels 1976, s.12).

Slik freudo-marxistene så det, hadde Marx og Engels først og fremst bidratt til forståelse av familiens økonomiske funksjon; de manglet et psykologisk perspektiv i forståelsen av klassesamfunnet og hvordan det reproduserte seg (jf. Brown 2009, s. 54). Men familien var «the psychological agent of society» (Fromm 2001 s. 247). Den var en av de viktigste samfunnsinstitusjoner hvor de psykologiske strukturer som var nødvendige for å bevare klassesamfunnet ble produsert. Foreldrene «transmit to the child what we may call the psychological atmosphere or the spirit of a society just by being as they are – namely representatives of this very spirit» (Fromm 2001, s. 246-247) – og den sosiale enheten der dette finner sted er, for å si det med Horkheimer, selve «the germ cell of bourgeois culture» (sit. i Brown 2009, s. 59).

Den repressive funksjonen til familieinstitusjonen blir først og fremst utøvd gjennom forholdet mor og barn har til den autoritære faren. Han, som i større eller mindre grad fungerer som en representant for samfunnets krav, overfører de rådende verdier og holdninger på barnet og sørger for at de blir håndhevet. Slik sett er far en slags manifestasjon av den legitime autoritære karakterstrukturen i samfunnet. Dette kommer som en konsekvens av at han er fanget i et motsetningsfullt forhold mellom sin situasjon i produksjonsprosessen (hvor han er en underordnet) og sin posisjon i familien (hvor han er en overordnet). Han underkaster seg de som står over ham i produksjonsprosessen og tar opp i seg de rådende verdier og holdninger som han så påfører de han har under seg i familien. Slik får den vanlige mann en følelse av prestisje som han ikke oppnår på andre områder i samfunnet. I familien, skriver Fromm, «the individual could feel like «somebody». He was obeyed by wife and children, he was the centre of the stage, and he naïvely accepted his rôle as his natural right. He might be a nobody in his social relations, but he was a king at home» (Fromm 2001, s. 104).

I forlengelsen av disse innsiktene var freudo-marxistene generelt opptatt av hva undertrykt barnlig kreativitet kunne føre til. Undertrykkelsen av den tidlige seksualiteten, og i det hele tatt kneblingen av barnets spontane utvikling, innebar at barna lærte å underkaste seg autoriteter, lov og orden og ikke minst akseptere de sosioøkonomiske forhold hvor de selv var ofre for utbytting.

«Sexual negation and sexual repression and thus the economic interests of the holders of power are secured in three ways: the morality of society is reproduced in all individuals subject to the same sexually repressive economic situation; these transformed individuals then influence their offspring according to their moral attitudes rather than their repressed needs; the economic situation continues in existence and continually reproduces the moral

demands of the power-exercising class, so that the external pressure continues. Thus, production and reproduction of morality must be seen as distinct. The former appears as a «cultural» demand of the ruling group; the latter appears in all members of society as individual morality» (Reich 2012, s. 244).

Familien var ikke den eneste samfunnsinstitusjon som spilte en slik repressiv rolle – både skolen, kirken og arbeidsplassen virket til dels på lignende måter – men den var den første og dermed også den viktigste, ettersom de mest avgjørende utviklingsstadier i menneskets liv nettopp er barndomsårene.

Fromm, Reich og Horkheimer med flere hevdet at disse prosessene skapte visse motsetningsforhold som under de rette omstendigheter kunne danne en progressiv, revolusjonær kraft i stedet for den vanlige konserverende. Selv om det undertrykte individ er blitt til i et intimt samspill mellom forskjellige former for kontroll som best kan forstås som internalisert tvang, kan det oppstå motstand fremfor aksept for nettopp slike forhold. Seksuell undertrykkelse kan på en og samme tid bidra både til underkastelse under og til underminering av de samme autoriteter. Særlig skjer dette gjennom den seksuelle elendighet som oppstår under de kapitalistiske forhold. Undertrykkelsen underminerer seg selv ved at det oppstår et stadig større avvik mellom de seksuelle ønsker og behov og de ytre forhold som begrenser mulighetene for å realisere dem. Hvis en slik «seksuell krise» skulle oppstå i forbindelse med tiltagende motsetningsforhold i samfunnet for øvrig, og om en oppløsning av de eksisterende klasseforhold skulle finne sted samtidig, ville man, ifølge freudo-marxistene, kunne frigjøre seksualdriften til andre, konstruktive samfunnsformål.

Seksualdriften ble – særlig hos Reich – tiltenkt en viktig rolle i frigjøringen av mennesket både som individ og samfunnsmedlem, idet friheten til den første ikke var mulig uten friheten til den andre og visa versa. Freudo-marxistene delte Freuds frykt for et «seksuelt kaos» dersom driftene skulle få fritt utløp under de eksisterende kapitalistiske forhold. Under andre forhold, derimot, med andre regulerende prinsipper, ville slik frigjøring først og fremst innebære tilvekst av energi til skapende formål.

#### **4.2.3. Eksempel 2: Erik Grønseth**

Radikal individualisme av den freudo-marxistiske typen var tidlig å finne i norsk akademisk offentlighet. Et eksempel på dette er sosiologen Erik Grønseth (1925–2005). Han var en av pionerene i norsk samfunnsforskning. Sammen med Harriet Holter var han grunnlegger av familiesosiologien her til lands. Spesielt var han opptatt av mannsrollen, og han regnes gjerne som Norges første mannsforsker. Første del av sin forskerkarriere (1952–1963) var han knyttet til Institutt for samfunnsforskning. Her var han del av et miljø preget av kulturradikalisme og anti-

autoritære holdninger – sammen med blant andre Vilhelm Aubert, Johan Galtung, Stein Rokkan og Ottar Brox; det utgjorde på denne tiden «en grunnstamme i den intellektuelle venstreopposisjonen» i Norge (Slagstad 1998, s. 78–79).

Grønseth deltok aktivt i samfunnsdebatten, og skapte til dels store kontroverser – særlig på grunn av sitt syn på seksualitet og oppdragelse. Typisk er reaksjonene han møtte i 1963, da han i en radio-debatt argumenterte for prevensjons-opplæring for elever i 9. klasse. Biskopene forfattet et hyrdebrev som de forlangte opplest på radio; bekymrede husmødre over hele landet gjennomførte en underskriftskampanje som samlet 129 000 navn. Reaksjoner som disse kan være et mål på den kulturelle avstanden mellom den gang og nå: I dag er det lite sjokkerende i Grønseths synspunkter i og for seg, mye er også allment anerkjent – men den gang hadde det betydelig provokasjonskraft overfor mektige kulturkonservative krefter.

Ifølge Grønseth var det ikke rom for en fri og spontan utvikling av mennesket i det moderne samfunn, som krevde at det undertrykte sine opprinnelige, primære behov og impulser. Mennesket var blitt «skjevutviklet», både fysisk og psykisk. Dette førte blant annet til utvikling av en passiv, uselvstendig og autoritetstro mennesketype som hadde «utviklet et lag av angstladede behov for anerkjennelse og prestisje, for å leve opp til utenverdenens forventninger og til den «ansette», «dyktige», og «samfunnsnyttige» borger» (Grønseth 1966, s.48). Det moderne samfunn var altså et menneskefiendtlig samfunn som hadde utviklet «uheldige, neurotiserende, «syke», og livsfiendtlige verdier, som ikke tillater full tilfredsstillelse av grunnleggende menneskelige drifter og behov» (s. 136).

Samfunnet var sykt, og det skapte syke mennesker. Sosiale og kulturelle former, skrev Grønseth, «som står mer eller mindre i veien for den grunnleggende behovstilfredsstillelse og livsutfoldelse, er mer eller mindre «syke», – eller riktigere, de er dels årsaker til, dels symptomer på sjelelig sykdom i befolkningen» (Grønseth 1966, s. 136). Dette var tilfelle i det norske etterkrigssamfunnet. Ved å internalisere de offisielle «syke» og «livsfiendtlige» verdier, var mennesket blitt til et plaget og ufullstendig menneske; umyndiggjort og viljeløst.

Familien fikk stor betydning i Grønseths sosiologi. Det er her sosialiseringen først starter, det er her det viktige grunnlaget legges – gjennom oppdragelsen. Man kan si at familien utgjør en bro mellom samfunnet og individet. Over den blir samfunnets normer og verdier formidlet til barnet. Det er i «familien at barna lærer og utvikler de grunnleggende følelser og verdier, de holdninger og atferdsmønstre som også samfunnslivet utenfor familien bygger på», skrev Grønseth. Dette skjer bevisst, gjennom de påbud og forbud barnet utsettes for, og ubevisst gjennom foreldrenes atferdsmønstre. På denne måten internaliserer barnet samfunnets viktigste normer og verdier. De tilegner seg disse verdiene og identifiserer seg med dem.

Siden arbeidsliv og offentlighet i etterkrigssamfunnet var instrumentelt orientert og «autoritært organisert og regulert etter ofte abstrakte og stivbente reglementer og paragrafer tilordnet produksjonsøkningens abstrakte mål», var barneoppdragelsen av den disiplinære typen. (Grønseth 1966, s. 78). Det «byråkratisk-autoritære samfunn» krevde en personlighetsstruktur tilpasset slike normative forventninger. Siden den «ufrie barneoppfostringen går sammen med den sosiale og økonomiske struktur» (Grønseth 1966 s. 47), kom familien til å romme «autoritære og livsfiendtlige tendenser» (s. 73). De sykelige trekk ved samfunnet – «individenes indre konflikter, deres ufullkomne seksuelle tilfredsstillelse, ektefellers stadige uoverensstemmelser og klamring til hverandre, deres prestisjefag, sosiale apati og deres fascistisk-autoritære tendenser» – hadde først og fremst sin årsak i «sosial undertrykkelse og psykisk fortrenning av vitale impulser i individets barndom.» Den slags er oftest et resultat av måten de voksne behandler barna på, av måten de bruker sin autoritet og kunnskap på overfor det lille hjelpeløse. «Dette har i sin tur sin årsak i de voksnes karakterstruktur, i deres barndomsfamilie og i de sosiale institusjoner og kulturelle verdier som virker inn på familien» (Grønseth 1966, s. 71).

Hva Grønseth her viser til, er hva kultur-historikerne Frykman og Löfgren har kalt «den borgerlige oppdragelsesideologi». I motsetning til en tidligere patriarkalsk-autoritær barneoppdragelse, er den moderne borgerlige preget av en mer subtil form for autoritet. Nye oppdragelsesprinsipper som spilte på barnets skyldfølelse hadde erstattet tvangsmetoder som f.eks. korporlig straff. Istedenfor å slå, ble mor og far skuffet og lei seg når barnet ikke innfridde deres krav og forventninger. Dette kaller Grønseth «betinget kjærlighet». Barnets behov vil kun bli tilfredsstilt hvis det gjør som forventet, dvs. handler i tråd med foreldrenes ønsker. Om det skulle følge sine egne umiddelbare impulser, kan de sanksjonere det ved å «trekke sin kjærlighet tilbake» (Grønseth 1966 s. 135). I et slikt tilfelle vil barnet gjøre sitt ytterste for å gjenvinne mor og fars kjærlighet og anseelse. Da, hevder Grønseth, «blir det nødt til vedvarende å undertrykke naturlige, vitale behov og impulser og fortrenge dem til det ubevisste» (ibid.).

Det er altså av angst for å ikke gjøre som de voksne ønsker at «nettopp de snille og føyelige, fornuftige barn har gjort de voksnes og omverdenens ytre krav fullstendig til sine egne» (Grønseth 1966 s. 48). Dette krever av barnet en stor grad av selvkontroll og selvdisiplin. En slik oppdragelsesform vil, ifølge Grønseth, nødvendigvis føre til «angst, sinne og sterke emosjonelle konflikter i forbindelse med den verdi autoritetene prøver å få barnet til å tilegne seg» (Grønseth 1966 s. 134). I tillegg vil barnets impulser «aldri få anledning til å komme fram, til å vokse seg sterke og prøve seg fullt ut» (s. 74). I stedet blir de forsiktig og gradvis kvalt i fødselen. «Slik synes en slags «silent killing» å være typisk for den moderne, demokratisk utseende autoritetsutøvelse overfor barna» (ibid.).



Hensikten bak og begrunnelsen for en slik barneoppdragelse kan ha vært god. Målet er gjerne «at barnet skal bli selvstendig, renslig, ordentlig, punktlig, fremmelig, flittig og dyktig, høflig og vennlig» – egenskaper som både samfunn og individ kan ha nytte av – men dette har lite å si så lenge det bygger på fortrenningsforankrede verdier. For den angst, påstår Grønseth, som ofte er knyttet til autoritært innlærte verdier, vil ofte gjøre det personlige erfaringsgrunnlaget for dem – og kanskje også verdiene selv – ubevisste for den enkelte (Grønseth 1966 s. 135). Selv de beste og mest nyttige egenskaper som blir fremmet i barna på en slik «misforstått måte», vil i beste fall bli en «karikatur av disse ellers så prisverdige egenskaper» (s. 75). Selvstendigheten blir «fiktiv og kunstig», hevder Grønseth.

«Hygien, ordentligheten og punktligheten blir tvangsmessig, fantasiløs og uten sammenheng med noe vitalt behov. Fremmeligheten blir prestisjefag. Fliden blir pliktmessig og gledesløs. Dyktigheten blir mekanisk og ikke skapende. Høfligheten og vennligheten blir hul og stiv eller overdreven, uten virkelig varme og kontakt. Resultatet blir i det hele tatt ikke så lite av en automat uten videre indre liv eller personlig selvstendighet. For noe slikt har ikke fått utvikle seg» (1966 s. 75–76).

Slik Grønseth så det, må man, om et friere og mer menneskelig samfunn skal bli mulig, begynne med menneskene selv. Man må allerede i barneoppdragelsen legge til rette for en fri og spontan utvikling. Det er altså ikke tilstrekkelig å endre samfunnsforholdene, revolusjonen må begynne innenfra. Det trengs sterke, frie og selvstendige individer som evner både å gjennomskue og stå i mot de livs- og menneskefiendtlige tendensene i samfunnet. Men for at et menneske skal kunne vokse seg sterkt og fritt, må det oppleve en friere barneoppdragelse. «Bare det menneske som i sin barndom ikke har måttet lære å føye seg under det større samfunnets menneskefiendtlige krav, vil kunne ha kraft og selvstendighet nok til å gripe fornyende inn overfor dette samfunnet i sitt arbeid og i sin familie som voksen» (Grønseth 1966, s. 75)

På sikt vil dette kunne føre til mer omfattende og dyptgripende endringer. Under en friere form for barnefostring «ville på lang sikt klassestrukturen kunne oppløses og ikke bare gå over fra en form til en annen. Skillet mellom yrke og familie ville kunne bli mindre, og kvinnes undertrykkelse ville oppheves» (Grønseth 1966 s. 47). Med utgangspunkt i barneoppdragelsen skulle det slik være mulig å omforme samfunnet på grunnleggende vis. Denne omformingen ville medføre frigjøring av menneskelige vekstmuligheter – for alle. «Sjansene vil øke for at så vel kvinner som menn, fabrikkarbeider som forretningsmann under de øvrige omstendigheter, mer ville kunne leve i overenstemmelse med sin natur og sine evner, i mer direkte og levende kontakt med seg selv, hverandre og med omgivelsene ellers» (Grønseth 1966 s. 49).

«Sentral-ordene» og noen av de viktigste «drabantene» i Grønseths *Familie, seksualitet og samfunn* kan fremstilles på følgende måte:

|   |  |
|---|--|
| <b>tvang</b>  | <b>frihet</b>  |
| <b>byråkrati</b><br>(«autoritære og livs-<br>fiendtlige tendenser»)             | <b>liv</b><br>(«naturlige, vitale behov<br>og impulser») |
| institusjon<br>(«reglementer<br>og paragrafer»)                                 | felleskap<br>(«varme og kontakt»)                        |
| <b>undertrykkelse/fortrengning</b><br>(«silent killing»)                        | <b>tilfredsstillelse</b><br>(«grunnleggende drifter»)    |
| uselvstendighet<br>(autoritetstro, prestisje-jag)                               | selvstendighet<br>(styrke, motstandsvilje)               |
| tilpasning, selvdisciplin<br>(«ordentlig, punktlig,<br>fremmelig, flittig ...») | livsutfoldelse   |
| <b>sykdom</b><br>(nevrose, angst)   | <b>sunnhet</b><br>(glede)                                |
| <b>automatikk</b><br>(passivitet, apati)  | <b>skapende evner</b><br>(fantasi, spontanitet)          |

Når begrepssammenhengene blir uthevet på denne måten, fremkommer et gjenkjennelig mønster. Til tross for at Grønseth skiller seg fra Axel Jensen på mange viktige måter – både m. h. t. tema og sjanger og skrivemåte – kan det virke som om begge forholder seg til en verden av forestillinger og verdier som i det store og hele er felles (– se ovenfor, kap. 3.2.3). Selv om den kommer til uttrykk i vidt forskjellige former, er den tydeligvis strukturert av noen av de samme sentrale begrepsopposisjonene i begge tilfeller.

I forordet til første utgave av *Familie, seksualitet og samfunn* (1966) nevner Grønseth sine inspirasjonskilder: Sigmund Freud, Wilhelm Reich, Herbert Marcuse, Norman Brown – og her hjemme: Ola Raknes, Nic Waal og Ingjald Nissen. I forordet til andre utgave (1972) nevner han Marx. «Denne boka kom opprinnelig ut midt i 60-åra», heter det her. Den besto av «arbeider skrevet i eller ut i fra 50-års avpolitiserede sosiale og vitenskapelige situasjon». Mange av tankegangene «er imidlertid forankret også i de politisk og radikalt pregede 30-åra, – selv om særlig den marxistiske tråden nok er mer enn tynnslitt.» Nå, ved inngangen til 70-åra, kan forfatteren se at han «helst» burde ha skrevet en bok der Marx «ble tatt skikkelig vare på» (1972, s. 11). Nå kan han også se at den «marxistiske tråden» han en gang fulgte ikke bare var tynnslitt, men alt i

utgangspunktet nokså tynn. Reich hadde jo allerede i 40-åra vært med på å «slå beina under» marxistisk klasseanalyse.

«Kampen sto ifølge ham ikke mellom klassene, men på tvers av dem: – mellom primære, vitale behov og livsutfoldelse på den ene side og de av de sekundære behov som var neurotiske, repressive og destruktive på den annen side: – mellom de rasjonelt konstruktive og de irrasjonelt autoritære og repressive aspekter innenfor alle og enhver av de ulike samarbeids- og samlivsenheter» (1972, s. 12).

I denne forståelsen var arbeiderklassen selv autoritær og repressiv på sin måte, i samme grad som borgerskapet var det på sin. Dette hang, ifølge Reich, sammen med «at seksualundertrykkelsen og dernest patriarkatet, dvs. kvinneundertrykkelsen, er mer fundamental enn den kapitalistiske klasseundertrykkelsen» (s. 12). I og for seg kan det ha vært mye rett i dette, men av den grunn kan ikke hele spørsmålet om den videre sammenheng, mellom allmenn seksual-undertrykkelse og klasseundertrykkelsen under kapitalismen, rett og slett legges til side.

I det forandrete politiske klima ved inngangen til 1970-årene var det maktpåliggende å markere distanse til 60-talls-radikalismens humanisme, med dens sans for fremmed- og frigjøring av allment menneskelige verdier, og i stedet framheve en klassebasert kritikk av system og struktur som hos «den modne Marx». Fremdeles gjaldt det at synet på klassekampen måtte utdypes «med hensyn til kvinnenens og barnas, – arbeidets og den seksuelle kjærlighetens – og dermed nestekjærlighetens – frigjøring.» Men samtidig var det blitt klarere enn før at «den økonomiske og politiske kapitalisme- og klasseanalyse må bli et integrert ledd i analyser av familie og seksualitet i dagens patriarkalske klassesamfunn» (s. 13).

## 5. FRA REVOLUSJON TIL INNOVASJON

### 5.1. «Kapitalismens nye ånd»

Boltanski og Chiapello (2007) har ment å kunne gjenfinne mange av de sentrale verdiene til motkulturene og protestbevegelsene på 1960- og 70-tallet i den moderne kapitalismen. I den første perioden ble kapitalismen blant annet kritisert for å undertrykke individet og begrense dets frihet og individualitet. I de påfølgende tiår er imidlertid arbeidslivet blitt preget av fleksible og midlertidige arbeidskontrakter. I det nye «kunnskapsøkonomien» er egenskaper som selvstendighet og kreativitet mer etterspurt enn før. Det er også en utvidet bruk av «self-directed work» og tilsvarende ordninger. I denne situasjonen er betydningen av ytre kontroll tilsynelatende redusert, samtidig som de ansattes egen indre motivasjon er blitt viktigere enn før. De ansattes følelsesliv blir nå, på en helt annen måte enn tidligere, sett på som en ressurs for organisasjonen.

Ved å bygge på Webers forestilling om den «protestantiske etikk» forsøker Boltanski og Chiapello på den ene siden å utvikle et generelt teoretisk rammeverk for å forstå hvordan «ideologies associated with economic activity are altered» (Boltanski og Chiapello 2007 s.3). På den andre siden, og i forlengelse av dette, studerer de betingelsene for kritikk av kapitalismen og hvordan en slik kritikk kommer til uttrykk i det moderne samfunn. Særlig er det begrepet om den «kapitalistiske ånd» som er av interesse. Ved hjelp av dette begrepet forsøker de å beskrive hvordan en grunnleggende «absurd aktivitet» som profitt-akkumulasjon kan få så stor og bred aksept og oppslutning i samfunnet.

«In many respects, capitalism is an absurd system: in it, wage-earners have lost ownership of the fruits of their labour and the possibility of pursuing a working life free of subordination. As for capitalists, they find themselves yoked in an interminable, insatiable process, which is utterly abstract and dissociated from the satisfaction of social needs, even of a luxury kind» (Boltanski og Chiapello 2007 s. 7).

Det økonomiske systemet er, i og for seg, amoralsk. Det trenger en «moral», eller en «ånd», som kan «make itself attractive to the participants whom it must recruit in order to survive - that is the owners, managers and employees» (Ekman 2013 s. 296). Dette skjer ved at kapitalismen tar opp i seg den kritikken den til enhver tid står overfor. Vi kan si at kapitalismen trenger kritikk for å legitimere seg, eller for å rettferdiggjøre sin aktiviteter som allmennyttige, og for å framskaffe psykologisk og moralsk motivasjon hos den enkelte. Det er nettopp dette, hevder sosiologene, som gjør systemet så robust og fleksibelt.

Nettopp på grunn av systemets egen mangel på etikk er kapitalismen åpen for et mangfold av potensielle normative konstruksjoner. Selv elementer som ved første øyekast ser ut til å være uforenlige med akkumulasjonsprosessen, til og med uttalt anti-kapitalistiske, kan systemet ta opp i seg (Du Gay og Morgan 2013). På denne måten kan systemet ikke bare nøytralisere den kritikken det møter, men også inndra kulturelt materiale til utvikling av en ny «ånd» som også bidrar til økt produktivitet og akkumulasjon.

Dette var tilfelle på slutten av 1970-tallet, hevder Boltanski og Chiapello, da den nyliberale vending tok til. Kritikken fra ungdomsopprøret og protestbevegelsene på 1960- og 70-tallet var blant annet en kritikk av kapitalismens undertrykkende virkning på individets frihet og autentisitet. Nettopp de verdier som syntes å mangle i den daværende «kapitalistiske ånd», fikk fra ca. 1980 en sentral og nødvendig posisjon i den nye. «Authenticity ideals, in the sense of focusing on the private and emotional realm and looking for self-realization, were no longer excluded from working life, but instead served as momentum for more accumulation» (Ekman 2013, s.296).

Idealmennesket i den nye kapitalistiske kultur er, ifølge Boltanski og Chiapello, én som besitter karaktertrekk som «adaptable, flexible, versatile, involved, enthusiastic, employable, autonomous, not prescriptive, knows how to engage others, tolerant, in touch, and has potential» (Boltanski og Chiapello 2007 s.112). På den andre siden nedvurderes karaktertrekk som «authoritarian, local, rooted, attached, or preferring security» (Ekman 2013 s.296) – trekk som i en tidligere, byråkratisk organisasjonskultur kunne bli oppfattet som egenskaper ved en ideelt lojal, solid og pålitelig medarbeider.

Boltanski og Chiapello skiller mellom det de kaller «sosial kritikk» og «kunstnerkritikk». Den første har fokus på det felles beste. 1900-tallets massebevegelser med sine brede, vidtfavnende samfunnsreformerende mål er typiske representanter for denne typen kritikk. Et eksempel er arbeiderbevegelsen med sine fagforeninger og sosialdemokratiske politiske partier.

«Kunstnerkritikken», på den andre siden, er mer opptatt av hvordan masseproduksjon og masseforbruk er kommet til å prege mennesket og hvordan dette har ført til «fremmedgjøring», blant annet i form av «varefetisjisme». Denne formen for kritikk oppstod først i kunsten på 1800-tallet og utfordret samtidens moralske og estetiske konvensjoner. Historisk sett har den hatt begrenset innflytelse utover små grupperinger av kunstnere og intellektuelle som ofte har definert seg selv som avant-garde.

De to formene for kritikk eksisterer samtidig; hvilken som er av størst betydning, kan variere. Generelt kan det sies at sosial-kritikken pleier å ta seg opp når det kapitalistiske systemet er ustøtt og vaklevorent, for eksempel når redistribueringen av samfunnsverdiene er ujevn og maktforholdet mellom arbeid og kapital åpenlyst skjevt. Kunstnerkritikken har på den andre siden en tendens til å dukke opp når den generelle levestandarden er på vei opp. Når den materielle

knapphet og utrygghet ikke er påtrengende, kan kritikken ofte rette seg mot betingelsene for trivsel og meningsfull livsutfoldelse.

Det sosiologene i enkle trekk forsøker å vise, er at de dominerende verdiene i etterkrigstidens industrielle samfunn – som var preget av «fordismen» og «keynesianismen» – etterhvert ikke lenger så ut til imøtekomme de krav de var satt til å innfri, nærmere bestemt krav om forbedringer til det felles beste. Utover 1960- og 70-tallet begynte en kritikk av den daværende «kapitalistiske ånd» å gjøre seg gjeldende fra flere. Kritikken kom fra forskjellige aktører på mange institusjonelle arenaer, for eksempel arbeidstakere, kvinner, studenter, forbrukere, kunstnere, intellektuelle med flere (jf. Du Gay og Morgan 2013, s.19). Denne kritikken var overveiende av den kunstneriske typen.

«As western societies got richer, questions of survival and the social critique of inequality lost ground. Instead concerns about the quality of life by these newly affluent societies came into focus. Did the large corporate hierarchies enable individuals to express themselves? The cultural politics of opposition to «the man», to sexual repression, to all aspects of conformity, consumption and massification became stronger» (Du Gay og Morgan 2013, s. 20).

Gjennom disse kulturelle brytningene skal det ha oppstått en ny «kapitalistisk ånd», basert på verdier inspirert av kunstnerkritikken av den typen som her er skissert. Den sentrale verdien i den nye «ånden» er personlig frihet, med alt hva det innebærer av individualisme, spontanitet, kreativitet og et suverent forhold til hierarkier og konvensjoner.

Gjennom grundige analyser av ledelseslitteratur mener Boltanski og Chiapello å kunne påvise en slik verditransformasjon. Ved komparative analyser av litteratur fra 1960-tallet og fra 1980-tallet og utover, blir denne endringen tydelig. Grunnen til at nettopp ledelseslitteratur er blitt tatt som utgangspunkt for undersøkelsene, er at litteratur av denne type gir «the most direct access to the representations associated with the spirit of capitalism in a given era» (Boltanski og Chiapello 2007 s.57). Ledelseslitteratur gir bl.a. anvisninger til hvordan høyest mulig profitt kan oppnås med et gitt sett av «mobiliseringsteknikker». Samtidig må litteraturen gi rettfærdiggjørende argumenter for hvorfor nettopp denne form for profittakkumulasjon er nødvendig og ønskelig. «Management literature must therefore demonstrate how the prescribed way of making profit might be desirable, interesting, exciting, innovative or commendable» (samme sted, s.58). Slike argumenter må ha en moralsk appell som kan rettes mot både det enkelte individ og mot det felles beste, det som gagnar alle.

Ledelseslitteraturen viser gjerne hvilke verdier og idealer som er nødvendige og påkrevd for å lykkes i den moderne bedrift. Siden den kan sies å «constitute one of the main vehicles for the diffusion and popularization of normative models in the world of enterprise» (samme sted), er den særlig egnet for et studium av denne sort.

Boltanski og Chiapello er blitt kritisert for å trekke generelle konklusjoner ut fra et enkelt nasjonalt case. Det kan derfor være nyttig å sammenligne deres observasjoner med en undersøkelse av tilsvarende norsk materiale. Det er viktig å understreke at det her ikke dreier seg om å anvende deres teorier og metoder, eller å ta standpunkt til prosjektet som helhet, men om å se om det går an å identifisere lignende mønstre i de kulturelle endringsprosessene i Norge. Internasjonale fenomener får, i møte med nasjonale og regionale betingelser, ofte særpregede utforminger. Som historisk arbeid kan en kartlegging av slike likheter og forskjeller ha selvstendig faglig verdi. En slik kartlegging vil rette seg mot begreper og forholdet mellom begreper, og setter parentes rundt spørsmålet om økonomiske og organisatoriske realiteter. Hva det dreier seg om i denne oppgaven, er en omlegging av sentrale verdier og forståelser, både i allmennkulturen og ledelseslitteraturen. Jeg holder meg altså på det kulturelle plan, dvs. på planet for ideer, verdier og uttrykk. Spørsmålet om det kan ha funnet sted tilsvarende endringer på det økonomiske og organisatoriske plan, vil jeg ikke kunne gå nærmere inn på. Om eller hvordan disse ideene er blitt realisert, ligger utenfor rammene for denne undersøkelsen. Som på ethvert annet område, må en gjøre regning med avvik mellom idealer og realiteter. Og det er idealene jeg skal konsentrere meg om her.

Når det gjelder utvalget av kilder, må det understrekes at jeg ikke først og fremst ser etter de som har vært viktige, vitenskapelig sett. Det er ikke en forskningshistorie jeg vil skrive, men et bidrag til hva en kunne kalle næringslivets kulturhistorie. Bestselgere av Nils Schjander kan slik sett være mer interessante enn banebrytende studier av en forsker som Einar Thorsrud. Det jeg er ute etter her, er en periodes honnør-ord og vedtatte sannheter, ikke først og fremst de skarpeste tankene eller de grundigste undersøkelsene. At en teori i liten grad er blitt omsatt i organisatorisk praksis, betyr ikke at den er uinteressant som bidrag til legitimasjon og motivasjon.

## **5.2. Frigjøringsfilosofi**

I denne sammenheng vil jeg derfor begrense meg til to viktige inspirasjonskilder for ungdomsopprøret og protestbevegelsene på 1960- og -70-tallet, nemlig arbeidene til Herbert Marcuse og Erich Fromm. Begge kan oppfattes som typiske uttrykk for sentrale strømninger innenfor 1960-tallets radikalisme (se ovenfor kap. 4.2). Det kan her ikke komme på tale med en fullstendig gjennomgang av deres verk. Men selv et kort tekstutdrag vil kunne gi et inntrykk av hvilke begreper som er sentrale i deres tenkning.

I essayet *Om frigjøring* mener Marcuse å kunne identifisere en «ny sensibilitet» som består i selve «livsinstinktenes framvekst» overfor aggressivitet og tvang (1969, s. 38-39). At denne sensibiliteten nå er i ferd med å bli en politisk kraft, må regnes som et historisk vendepunkt. Alt nå er det mulig å se for seg en situasjon der den spontane livsutfoldsen kan finne rasjonelt uttrykk i planlegging rettet mot menneskelige behov, samtidig som den også tar form av lek med formens og materialenes muligheter. Slik vil det oppstå muligheter for forening av en ny sensibilitet og en ny form for «desublimert vitenskapelig intelligens» i framveksten av en grunnleggende estetisk livsinnstilling. Kunstens verdier vil fra nå av kunne prege alle former for produktivt skapende virksomhet. «Teknikk som antar kunstens preg, vil oversette subjektiv sensibilitet til objektiv form, til virkelighet» (1969, s. 39).

Denne omdanningen av den sosiale virkeligheten etter kunstens standard, er ikke bare en spekulativ utopi, for i det anti-autoritære opprørets lekne, eksperimentelle former er den allerede i ferd med å bli en realitet.

«Den nye sensibiliteten er blitt *praxis*, den oppstår i kampen mot vold og utbytting der hvor denne kampen blir ført for essensielt nye former og måter å leve på. Den er negasjonen av hele det Bestående, dets moral, kultur. Den er bekreftelse av retten til å bygge et samfunn hvor avskaffelsen av fattigdom og slit munner ut i et univers hvor det sanselige, det lekne, det rolige og det skjønne blir eksistensformer og dermed selve samfunnets *Form*» (1969, s. 40-41).

Marcuses tenkning kan oppfattes som et konsekvent uttrykk for hva Boltanski og Ciapello kalte kunstnerisk samfunnskritikk. I enkelte arbeider har han framhevet at kunsten – all kunst, uansett innhold og formspråk – har et utopisk potensiale for så vidt som selve den estetiske virkning antyder muligheten for «noe bedre» (Marcuse 1980). I andre sammenhenger har han framhevet kunstnerens frie utfoldelse – der arbeidet både er middel og mål i seg selv, og der fornuft, fantasi og sanselighet endelig kan bli integrert igjen – som modell for det frigjorte menneske. Når samfunnet nå disponerer de intellektuelle og materielle ressurser til å overvinne knapphetens problem, vil den estetiske ethos kunne bryte ut av den isolerte kunstinstitusjonen og bli den sentrale samfunnsdannende kraften. Høykulturen «bryter sammen og oppløses i desublimerte, «lavere» og destruktive former», skrev Marcuse,

«de unges hat bryter ut i latter og sang idet de blander sammen barrikadene og dansegulvet, kjærlighetslek og heroisme. Og de unge angriper *også l'esprit de sérieux* i den sosialistiske leiren; miniskjørt mot apparatchiker, rock'n roll mot sovjetrealismen» (1969, s. 41).



Psykoanalytikerens Erich Fromm er et annet eksempel på den kunstneriske kritikk i perioden. Selv om mange av hans utgivelser ble skrevet i tiårene før 1960-tallet, inspirerte han mange grupperinger og enkeltindivider i ungdomsopprøret. I *Fear of Freedom* diskuterte han betingelsene for frihet. Mennesket i det moderne samfunn ble oppfattet som «fremmedgjort». Det var blitt «a cog in a large machine, an automaton». Dets liv var tomt og uten mening. Frihet, hevdet Fromm, var kun mulig ved at den enkelte fullt ut realiserer seg selv og alle sine potensialer. Dette kunne ikke skje gjennom tenkning alene, men gjennom «the active expression of his emotional and intellectual potentialities» (Fromm 2001, s. 222). Et slikt potensial har vi alle i oss, men det kan bare bli virkelighet i den grad det blir uttrykt.

Spontanitet er for Fromm det motsatte av tvungen handling. Det er ikke en automatisk reaksjon, dvs. en ukritisk tilegning av ytre strukturer. En spontan handling er dermed selvets frie utfoldelse. Den forutsetter at en tar i bruk hele sin personlighet, og sletter skillet mellom fornuft og natur. Ingen aspekter ved mennesket skal fornektet. For Fromm er det kun på denne måten at mennesket kan unslippe samfunnets fremmedgjørende virkninger. «For in the spontaneous realization of the self man unites himself anew with the world – with man, nature, and himself» (Fromm 2001, s. 224).

Den fremste komponenten i slik spontanitet, er kjærlighet, ifølge Fromm. Den forstås her som «the spontaneous affirmation of others, as the union of the individual with others on the basis of the preservation of the individual self» (Fromm 2001, s. 225). Kjærlighetens dynamiske kvalitet ligger nettopp i denne polariteten hvor behovet for å unngå isolasjon, følelsen av å være adskilt fra omverdenen, fører til en enhet som ikke går på bekostning av individet og dets særpreg.

Den andre komponenten er arbeid. Arbeid er for Fromm en skapende prosess hvor individet blir ett med naturen gjennom selve den praktiske virksomheten. «What holds true of love and work», skriver Fromm,

«holds true of all spontaneous action, whether it be the realization of sensuous pleasure or participation in the political life of the community. It affirms the individuality of the self and at the same time it unites the self with man and nature. The basic dichotomy that is inherent in freedom - the birth of individuality and the pain of aloneness - is dissolved on a higher plane by man's spontaneous action. In all spontaneous activity the individual embraces the world» (Fromm 2001, s. 225).

Grunnen til at mennesker kan føle seg underlegne, svake, fremmedgjort, er at de ikke evner å handle spontant, ikke klarer å uttrykke hva de egentlig tenker og føler. Dette medfører at det avgjørende er handlingen i seg selv, prosessen, ikke resultatet. Når mennesket evner å leve

spontant, blir det seg selv bevisst som et aktivt og kreativt individ som erkjenner at «there is only one meaning of life: the act of living itself» (Fromm 2001 s. 226).

Positiv frihet forutsetter at ingenting regnes som høyere og viktigere enn det enkelte menneske i dets autentiske særegenhet: at mennesket selv er livets sentrale anliggende. Denne psykologiske problematikken kan ikke skilles fra spørsmålet om livets materielle betingelser og sosiale organisering. Det personlige er politisk i denne betydningen at den enkeltes frigjøring er avhengig av en grunnleggende politisk forandring. I dagens samfunn er det bare barnet og kunstneren som har betingelser for spontan livsutfoldelse. For andre gjenstår et felles frigjøringsarbeid, i aktiv motstand mot alle former for ytre, samfunnsmessig tvang.

«The only criterion for the realization of freedom is whether or not the individual actively participates in determining his life and that of society, and this not only by the formal act of voting but in his daily activity, in his work, and in his relations to others» (2001, s. 235).

### **5.3. Taylors barn**

Den verdiorientering som kommer til uttrykk hos Marcuse og Fromm ser ut til å være nærmest den rake motsetning til den vi finner hos periodens kanskje mest innflytelsesrike ledelsesideolog, George Kenning. Dette blir tydelig når vi samler de sentrale begrepene fra deres tekster og setter dem opp mot hverandre. Slik avtegner det seg et kontrastfylt bilde med to tilsynelatende uforenelige sett av verdier.

Marcuse og Fromm søker individets frihet gjennom en lekende autentisk væren hvor spontanitet, kreativitet, følelser og formglede står sentralt. De vil at mennesker skal nærme seg hverandre og samhandle på mer naturlige og genuine måter, at hver og en skal ta i bruk hele seg selv og ikke bare enkelte deler. De vil at vi skal bryte ut av stengslene som samfunnsstrukturene har skapt og som hindrer oss i å komme i kontakt med oss selv og andre. Ingenting skal holdes tilbake. Det ubevisste og irrasjonelle løftes fram, gjerne i opposisjon til fornuften. Verdiene som ligger til grunn i Fromms og Marcuses kritikk av samfunnet, står i rak opposisjon til verdiene som dyrkes i taylorismen. Det er faktisk vanskelig å forstå denne typen frigjøringsfilosofi uten å legge til grunn taylorismen som rådende hegemonisk ideologi.

Kenning søkte å temme individet for oppnå orden, struktur, disiplin. Rasjonell tenkning og grundige kalkyler skulle ligge til grunn for spesifikke, klart utformede oppgaver. Alt dette skulle organiseres i tråd med den byråkratiske pyramide, med en klar autoritetsstruktur slik at alle kunne kjenne sin plass; formelt definerte posisjoner og relasjoner var det som gjaldt.

Kenning kom til Norge i 1955 som ledd i Marshall-hjelpen (se nedenfor, kap. 5.7 ). Han fikk da stor innflytelse over en rekke personer som senere skulle få sentrale posisjoner i norsk næringsliv

(bl.a. Gerhard Heiberg, Martin Siem, Kristian Rambjør). Hans teorier om ledelse, kjent som «Akermodellen», har satt sitt preg på de fleste storbedrifter i Norge (med Hydro som viktigste unntak). Kenning sammenfattet sine prinsipper i 31 punkter; til sammen skulle de vise hva en leder måtte gjøre for å lykkes i sitt arbeid. Gjennom Nils Schjanders oversettelse og presentasjon fikk de stor utbredelse i norske næringslivskretser. Noen korte utdrag kan her være tilstrekkelig til å kjennetegne dette ledelsesidealet og verdiene det bygger på:

«Nr. 1: Ledelse er målrettet styring. Full enighet ... må ikke være noen betingelse for å ta en beslutning eller oppnå et ønsket resultat.

...

Nr. 4: Ledere er de som fordeler, regulerer og følger opp innsats for å nå bestemte mål.

...

Nr. 7: Lederen er ansvarlig uten begrensning for alt innenfor sitt tildelte område.

...

Nr. 9: Det fulle og hele ansvar er meningsløst med mindre det forbindes med klare personlige konsekvenser, så vel positive som negative.

...

Nr. 11: Personlige forhold må ikke hindre en leder i å ta objektive avgjørelser.

...

Nr. 13: Lederen må opprettholde en veldefinert organisasjon med klar arbeidsdeling (*a governed organization, not a permissive one*).

...

Nr. 28: De som ikke er ledere, har bare ansvar for å følge ordre.

...

Nr. 31: Å være en lydige medarbeider kan være en kvalitetsfaktor (*To be an obedient follower can be meritorious*)» (Kenning 1987, s. ).

Rasjonalitet, nytte og funksjonalitet ble dyrket fram i den verden Kenning kom fra. Under ledelsens oppsyn ble ansatte frakjent enhver mulighet til selvrådighet. Arbeidsoppgaver sprang ikke ut av indre motivasjon, men av ytre krav, og hadde i prinsippet ingen ting med personlig glede og utvikling å gjøre.

De sentrale begrepene i Kennings ledelsesmodell kan skjematisk framstilles slik:

*Formell makt*

overordnet ansvar

«objektive avgjørelser»

upersonlige relasjoner

*Kontroll*

sanksjoner

«lydighet»

«følge ordre»

*Målrettet styring*

instrumentalitet

effektivitet

«to maximize use of others»

Motsetningsforholdet mellom Kennings verdier og verdiene Fromm og Marcuse stod for, ble løftet fram av sosiologen Daniel Bell allerede ved midten av 1970-tallet. I *The Cultural Contradictions of Capitalism* framhevet han at de grunnleggende prinsippene i økonomien var uforenlige med de grunnleggende prinsippene i den framvoksende moderne kultur. «The contradictions that I speak of in these pages, have to do with the disjunction between the kind of organization and the norms demanded in the economic realm, and the norms of self-realization that are now central in the culture» (Bell 1996, s. 15).

I et hierarkisk organisert system, hvor hver arbeidsoppgave er spesialisert på bakgrunn av rasjonell kalkulasjon, kan en ikke tillate individuelt avvikende eller instinktive og vilkårlige, impulsive handlinger. Disse aspektene ved mennesket må undertrykkes. Hos Marcuse og Fromm, og i ungdomsopprøret, var det nettopp disse sidene ved mennesket det dreide seg om å komme i kontakt med og slippe løs.

«The characteristic style of industrialism is based on the principles of economics and economizing: on efficiency, least cost, maximization, optimization, and functional rationality. Yet it is this very style that is in conflict with the advanced cultural trends of the Western world, for modernist culture emphasizes anti-cognitive and anti-intellectual modes which look longingly toward a return to instinctual sources of expression» (Bell 1996, s. 84).

#### **5.4. Opprør og innovasjon**

I nyere «postbyråkratisk» ledelseslitteratur blir denne uoverensstemmelsen mellom økonomi og kultur tilsynelatende overvunnet. Trangen til selv-realisering er her ikke lenger i konflikt med tvangen til effektivitet. Uregjerlige instinkter og impulser blir framstilt som ressurser for ledelsens målsettinger, ikke lenger som forhindringer. Det er som om ledelseslitteraturen nå, med støtte i fremmedgjøringskritikken fra 1960-årene, har lykket i å modernisere kapitalismens kultur slik at den ikke lenger åpenlyst strir mot framherskende normer. På denne måten er kapitalismekritikk fra noen tiår tilbake blitt til en viktig legitimerende ressurs for den moderne kapitalismen selv.

Den kanskje fremste eksponent for denne typen teori, er Thomas J. Peters. Sammen med Robert H. Waterman skrev han klassikeren *In Search of Excellence* (1982), som i norsk oversettelse er kommet i en rekke opplag. Senere har han gjort seg gjeldende med bestselgere som *Thriving on Chaos* (1987) og *Liberation Management* (1992) – begge selvfølgelig også på norsk. I sin gjennombruddsbok, som i norsk versjon heter *Derfor er de beste bedre* (1984), insisterer Peters på at bedriftsledelsen må satse på «sann menneske-orientering» for å tiltrekke seg kreative «drømmere, kjettere, avvikere», eller oppmuntre slike til å stå fram og utfolde seg. Dette må få konsekvenser for

bedriftskulturen både med hensyn til organisasjonsform, kommunikasjonsmåte og hva man kunne kalle kognitiv stil. Et lite utvalg sitater er tilstrekkelig til å karakterisere denne posisjonen:

#### *Organisasjon:*

«Innovative selskaper hjelper frem ... mange nyskapende mennesker overalt i organisasjonen ... De forsøker ikke å holde noen så stramt i tømmene at han ikke kan være kreativ. De oppmuntrer praktisk risikovilje og støtter gode forsøk» (32).

«Vi trenger ... nye begreper i vårt ledelsesvokabular, som for eksempel: midlertidige strukturer, ad hoc-grupper, flytende organisasjoner, eksperimentering ... massevis av forsøk, tilfeldige variasjoner, intern konkurranse, lekelyst, tåpelighetens teknologi ...» (126).

De mest vellykkede selskaper har «skapt en nesten radikal desentralisering og autonomi med en medfølgende overlappning, rot i ytterkantene, mangel på koordinering, intern konkurranse og lett kaotiske arbeidsforhold for å få frem pionerånden. De har gitt avkall på en god del orden for å oppnå regelmessig innovasjon» (222).

Slike selskaper satser på «fleksible organisasjonsstrukturer (midlertidige tiltak for å bryte gamle vaner, regelmessig reorganisering)» og «størst mulig frihet for enkeltmennesker, grupper og divisjoner; regelmessig og omfattende eksperimentering». Alt dette retter oppmerksomheten «mot det spennende ved å prøve ting på en litt rotete (løs) måte» (342).

#### *Kommunikasjon:*

«Informasjon utveksles på en uformell måte. Folk går omkring, toppledelsen har regelmessig kontakt med ansatte på de laveste nivåer, alle er vanligvis på fornavn med hverandre» (283).

«Lederne gjør sine presentasjoner – og så begynner ropingen og skrikingen. Spørsmålene er fullstendig uhemmet, flommen er fri, alle er med. Ingen nøler med å avbryte styreformannen» (240).

«Hierarkier og dresser med vest viker for fornavn, skjorteermer, prosjektbasert fleksibilitet, ståhei og hoppla» (17).

«Systemets kaotiske eller anarkistiske egenskaper blir fint kontrollert ganske enkelt gjennom den regelmessige kontakten og måten den foregår på» (142).

#### *Kognitiv stil:*

«På den ene siden er vår bevisste tankeevne svært begrenset ... På den annen side har vår ubevisste del av hjernen meget stor kapasitet» (73–74).

«Vår fantasirike og symbolske høyre hjernehalvdel er minst like viktig som vår rasjonelle, deduktive venstre halvpart. Vi tenker minst like ofte ved hjelp av historier som ved hjelp av gode data. «Føles det riktig?» kan være et viktigere spørsmål enn «Stemmer det?» eller «Kan jeg bevise det?»» (73).

«Analysere, planlegge, befale, spesifisere, kontrollere – dette er verbene i den rasjonelle prosess. Samhandle, eksperimentere, prøve og feile, holde kontakt, lære, endre retning, tilpasse, modifisere – dette er noen av verbene i den uformelle ledelsesprosessen» (68).

«De viktigste ledelsesprosessene ... synes å være mer relasjonelle og helhetlige enn oppstykkede og ordnede, mer intuitive enn intellektuelle; de er mest preget av aktivitet i den høyre hjernehalvdelen» (78).

«Den transformerende leder ... er en virkelig kunstner, en virkelig stifinner» (101).  
«Stifinning er hovedsakelig en estetisk, intuitiv prosess» (s. 71)

De sentrale motsetninger mellom positivt og negativt ladete begreper er her nesten identiske med dem man finner hos radikale kritikere som Fromm og Marcuse. Det er klart at målet fremdeles er profitt og at behandlingen av mennesker må være underlagt formålsrasjonalitet, og det er ingen tvil om hvor makten befinner seg, men alt dette kommer i bakgrunnen for en inspirerende frihetsretorikk. Med bakgrunn i sitatene ovenfor kan bokens verdiunivers kartlegges som en oppstilling av sentrale begrepspar:

*Organisasjon:*

|                |                         |
|----------------|-------------------------|
| <b>orden</b>   | <b>kaos</b> (rot, flyt) |
| kontroll       | risikovilje             |
| rutiner, vaner | kreativitet, innovasjon |
| hierarki       | autonomi                |
| sentralisering | desentralisering        |
| permanens      | improvisasjon           |
| reglement      | eksperiment             |
| rigiditet      | fleksibilitet           |

*Interaksjon:*

|                |                 |
|----------------|-----------------|
| <b>formell</b> | <b>uformell</b> |
| beordring      | kontakt         |
| upersonlig     | personlig       |
| hemmet         | uhemmet         |
| pliktmessig    | lekende         |

*Kognitiv stil:*

|                    |                 |
|--------------------|-----------------|
| <b>intellekt</b>   | <b>følelse</b>  |
| analyse            | intuisjon       |
| bevisst            | ubevisst        |
| data               | historier       |
| <b>kalkulasjon</b> | <b>estetikk</b> |

Begrepene i de to kolonnene utgjør motsetningspar – kombinasjoner av «gude»- og «djevlebegreper», for å si det med Foss (1996). Begrepene på venstre side uttrykker verdier som for Kenning var overveiende positivt betont, men som her har fått en ny negativ klang. På samme måte som i den radikale fremmedgjøringskritikken fra 1960-årene, er begrepene på høyre side positivt

ladet, som uttrykk for «sann menneskelighet». Peters' lære er slik sett et forsøk på å fornye kapitalismen som ser ut til å stå i gjeld til en tidligere tids kapitalisme-kritikk. En sammenligning med en tilsvarende oppstilling av «nøkkelbegreper» i Aksel Jensens kulturradikale tekster fra rundt 1960, tyder på sammenfall i nær sagt ett og alt (– se ovenfor, kap. 3.2.3).

### 5.5. Autentisk selvutfoldelse

Setter man Fromm og Marcuse opp mot nyere tids «postbyråkratiske» ledelsesfilosofi, kan det ofte være vanskelig å se noe motsetningsforhold i det hele tatt. De sentrale begrepene i en retning som «relasjonsledelse» gir inntrykk av stå for felles verdier. Men nå står ikke disse verdiene i revolusjonens tjeneste, men i det bestående samfunns. Mens de før fordret overskridelse av kapitalismen, blir de nå satt til å legitimere den og bidra til videre vekst. I løpet av perioden som skiller disse tekstene har det funnet sted en kulturell modernisering av kapitalismen som tilsynelatende opphever motsetningen Bell satte fingeren på. Slik er det også i nyere norsk ledelseslitteratur.

Jan Spurkeland er en framtrædende representant for denne typen filosofi. Noen korte utdrag fra boken *Relasjonsledelse* (1998/2013) er i denne sammenhengen nok til å markere en posisjon:

«Et individ må finne fram til sin indre styrke, sin kreativitet og sitt mot. Når et menneske får gjøre egne valg og foreta ansvarlige avgjørelser, kan det endre sin egen verden» (2013, s. 181).

«En personorientert tilnærming til makt gjør at andre kan utfolde seg og ta initiativ. Ledelse er å skape et klima av reell personlig frihet og kommunikasjon» (ibid.).

«Ved å la personer gjøre sakene på sin egen måte har lederen beriket deres liv og læring og lært noe selv» (ibid.).

«Vi legger vekt på grunnleggende kjennskap til individet for å gi hver person den ledelsen og den oppmerksomheten personen har behov for. Personen skal ivaretas slik at individuelle hensyn fører til sterk vekst og trivsel» (s. 185).

Ledere skal «huskes av sine medarbeidere fordi de lærte fra seg noe, de betydde noe mellommenneskelig, de ga mer enn de mottok, de var klartenkte, de samlet innsatsen mot mål, de inspirerte, de tok vare på og viste omsorg, og de demonstrerte ikke maktbruk. De var likeverdige og deltakende i resultatskapingen» (s. 14).

«Ydmykhet er utgangspunktet for alle samspill. Det handler om å gjøre andre gode – være en prestasjonshjelper. Da må man flytte ned fra «tårnet» og finne sin plass på «golvet». Rendyrket posisjonstenkning duger sjelden i en moderne organisasjon. Posisjonsledelse er utdatert» (s. 15).

«Ledelse av mennesker krever helt andre holdninger og innsikt enn ledelse av økonomi og teknikk» (s. 17).

«Målstyring kan oppleves som det motsatte – en utstrakt grad av kontroll» (ibid.).

Hvis vi nå prøver å gi en oversikt over sentrale begreper i denne ledelsesfilosofien, framkommer et velkjent sett av opposisjoner:

**personlig frihet**

(«indre styrke»,  
«egne valg»)

|  |                   |
|--|-------------------|
| individ                                | posisjon          |
| uformell                               | formell           |
| likeverdig                             | autoritær         |
| ydmykhet                               | maktbruk          |
| omsorg, empati                         | bruk og utnytting |
| selvutfoldelse<br>(«vekst og trivsel») | kontroll          |

**kreativitet**

Mens en ledelsesfilosofi av Kennings merke konsekvent prioriterer siste ledd i disse opposisjonene, vil «relasjonsledelsen» like konsekvent prioritere de første. Mens den eldre lære var gjennomført rasjonell, er den nyere opptatt av å oppheve splittelsene i det moderne individet. Oppgaven er, som hos Fromm og Marcuse, å forsone de sentrale motsetninger i menneskelivet:

fornuft vs. følelse

prestasjon vs. selvutfoldelse

nytte vs. glede

osv.

Ledelsesfilosofien arter seg her nærmest som en utopisk frigjøringsfilosofi. Idealet om autentisk selvutfoldelse i arbeidet har en skarp antiautoritær og antibyråkratisk brodd, og et krav om tilsynelatende ubegrenset frihet for hver enkelt. I Spurkelands versjon innebærer



selvrealiseringsidealet også et oppgjør med begrensninger man i et annet vokabular ville omtalt som «undertrykkende» og «fremmedgjørende». Som i kapitalismekritikken fra 1960-tallet er arbeid som et mål-middel-forhold fullstendig uakseptabelt uten at arbeidet også er en kilde til glede og et mål i seg selv.

## 5.6. Humanisme

Det er tenkelig at endringene i ledelseslitteraturen som jeg her er opptatt av kan forklares på en annen måte, med vekt på gradvis utvikling innenfor fagets rammer. Det inntrykk av brudd som jeg hittil har forsøkt å gjøre rede for vil i så fall måtte korrigeres med betoning av kontinuitet i behandlingen av sentrale problemer i organisasjon og ledelse. Som Susanne Ekman har påpekt: «one could argue that interest in the fate of workers' emotional life when faced with instrumental demands of their workplaces has been present in organization studies since the neo-humanist school of Mayo (1945) and Maslow (1954)» (Ekman 2013 s.298). Man kan trekke linjen tilbake til Hawthorne-forsøkene i mellomkrigstiden. Disse forsøkene regnes ofte som begynnelsen på retningen som har fått navnet «human relations-skolen», med George Eton Mayo som en av de tydeligste stemmene. I utgangspunktet var intensjonen å undersøke betydningen av praktiske faktorer som f.eks. lyssetting. Det skulle vise seg at slikt var av mindre betydning enn de uformelle forholdene på arbeidsplassen. Interessen som ble viet arbeiderne under forsøkene ga inntrykk av anerkjennelse, og denne følelsen av å bli sett som betydningsfulle var utslagsgivende for arbeidsproduktiviteten. Human relations-skolen utfordret likevel ikke den byråkratiske organisasjonsformen eller «scientific management», hverken i teori eller praksis. Warring skriver for eksempel at

«while Mayo's diagnosis tended to blame the victims, his solution was an intimate style of management. Nurturant supervision could adjust workers to accept the formal goals of managers. It would convince workers that managers were their friends and that bureaucracies were communities, thus giving them «a sense of participation», «a feeling of release from constraint», and a desire to cooperate. But specialized jobs and centralized power would remain» (Warring 1991 s.15).

Særlig i etterkrigstiden ble det gjort forsøk på å utarbeide teorier som kunne hamle opp med taylorismens utilstrekkeligheter. Sentralt sto en forstilling om at taylorismen selv skapte mange av problemene som tidens bedriftsledere sto overfor. Kritikerene delte seg i to filosofiske retninger. Den ene blir gjerne kalt «post-Taylorist bureaucrats» og den andre «post-Mayoist corporatists».

Den førstnevnte gruppen forsøkte å videreføre og forbedre taylorismen. Den bevarte troen på en sentralisert maktstruktur og spesialiserte arbeidsoppgaver. Men, som Warring skriver, «they

observed that theoretical explanations of bureaucracy were inadequate and realized that specialized operations could not be integrated through the methods of scientific management alone» (Warring 1991, s.7). Det ble derfor utviklet teorier som skulle styrke gyldigheten til – og troen på – byråkratiet som organisasjonsform. Matematiske og mekaniske teknikker ble utviklet i forlengelsen av dette for å øke effektiviteten. Den siste av de nevnte gruppene utfordret i større grad sentrale aspekter ved taylorismen og byråkratiet. Den hevdet at taylorismen skapte konflikter mellom ledelsen og en ny generasjon utdannede arbeidere som var et resultat av den økende profesjonaliseringen av arbeidet. Den forsøkte å beskrive de dysfunksjonelle sidene ved byråkratiet og utvikle mer «demokratiske» former for lederskap hvor de ansatte i større grad skulle få ta del i beslutningsprosessene.

«Neo-human relations» og «job enrichment»-skolene brøt ut av «human relation»-retningen tidlig på 1950-tallet. Deres syn på menneskets natur var uforenelig med byråkratiet. De var influert av nye ideer fra psykologifaget og da særlig fagpersoner som Bruno Bettelheim, Erich Fromm, Kurt Lewin, Victor Frankl, Gordon Allport, Carl Rogers og Abraham H. Maslow. Retningen var like mye en kritikk av mayoismen som av taylorismen. Særlig var ideen om det selv-realiserende menneske («self-actualizing man»), slik det ble behandlet av bl.a. Maslow, viktig for denne nye retningen. Det selvrealiserende menneske skilte seg fra Taylors økonomiske menneske («economic man») og Mayos sosiale menneske («social man»). Både taylorismen og mayoismen delte et syn på mennesket som naturlig arbeidssky. Dette var ikke de nye retningene enige i. For dem var ikke ytre faktorer, som penger – slik Taylor hevdet - eller samhold og fellesskap – slik Mayo hevdet – de avgjørende faktorene når en skulle motivere arbeiderne. Motivasjonen måtte oppstå i individet selv. Plassen kunne øke yteevnen hos arbeideren, men ikke motivere. Dessuten var en motivert arbeider mer effektiv. Det var altså avgjørende at ledelsen ga arbeiderne muligheter til å ta i bruk og realisere flere sider av seg selv, om ikke hele seg selv. Dette kunne man f.eks. gjøre ved å utvide den enkeltes arbeidsoppgaver, gjøre arbeidsdagen mer variert og øke arbeidernes innflytelse i beslutninger om drift og organisering av virksomheten. Ifølge Douglas McGregor – en av de mer kjente teoretikerene fra denne denne «skolen» – ville arbeid som både anerkjente den enkelte og ga muligheter for selv-utvikling bli like naturlig og gledelig som lek (jf. Warring 1991 s. 135). Warring beskriver disse teoretikernes intensjoner slik:

«Truly meaningful work demanded opportunities for workers to exercise discretion and experience cooperation. In jobs that intergrated planning and doing, workers could grow, create, learn, develop expertise, and express individuality. Moreover, such opportunities for self-realization could be multiplied by creating work teams. Workers could then enjoy fellowship and sustenance in the group, and the «excitement and meaning» of self-

controlling and cooperative work could improve health and motivation» (Warring 1991 s.138).

Dette impliserte at arbeiderne måtte vise ansvarlighet overfor bunnlinjen samtidig som de var selvstendige. For å sikre en slik integrasjon mellom individet og organisasjonen, mente teoretikerne at lederne skulle ha vetorett på alle beslutninger som ble fattet av de ansatte. Som Warring med flere har påpekt, «job enrichment was a theory of management, not a theory of participatory democracy» (Warring 1991 s. 138). Teoretikerne selv var tydelige på at de ikke hadde som intensjon å utfordre den tradisjonelle bedriftspyramiden. Selv ikke den mest radikale av de amerikanske, Chris Argyris, hevdet dette. Hverken han eller de andre ville kvitte seg med lederen, siden behovet for kontroll og planlegging alltid ville være til stede. Heller ikke kunne «work be so redesigned as to make people truly happy» (Warring 1991 s. 139). Målsettingen var å finne den mest adekvate løsning for ledelsen innen de eksisterende rammene. Ved å blande selvstendighet og orden fikk beslutninger tatt av ledelsen et mer demokratisk preg. «Sticking close to bureaucracy and steering wide of any potential radicalism, however was just what the management community wanted to hear. It heard the call of class harmony, and the allure of that call» (Warring 1991 s. 142).

Et viktig poeng i denne sammenheng er at når «job enrichment»-teoretikerene anvendte begrepet «fremmedgjøring», var det ikke snakk om fremmedgjøring i marxistisk forstand. Slik de så det, kunne man redusere arbeidets fremmedgjørende virkninger ved å gjøre det mer tilfredsstillende og ved å få til en forsoning mellom arbeid og kapital. Slik skulle et klasseløst kapitalistisk samfunn kunne oppstå (jf. Warring 1991 s. 141). Her ble altså begrepene fremmedgjøring og anomi (etter Durkheim) anvendt om hverandre. Dette resulterte i at «their anomic conception of alienation also led the job enrichers to view self-actualization less as an end and more as a means to solve managerial problems» (Warring 1991 s. 141).

Det er interessant å legge merke til at de amerikanske teoretikerne innen denne retningen så med stor interesse til erfaringer fra England og Norge, nærmere bestemt til The Tavistock institute of human relations i London og Einar Thorsrud og «samarbeidsforsøkene» i Norge. Thorsrud var sterkt influert av Tavistock-miljøet og dets «sosiotekniske» organisasjonsteori. Tanken var å kombinere kunnskap om tekniske systemer med innsikt i sosiale systemer med økt produktivitet som endelig resultat. Sentralt sto bl.a. tanken om arbeiderenes medvirkning i beslutningsprosessene. Men – hevdet man – medbestemmelse av denne sorten kunne bare finne sted hvis «man kunne redusere fremmedgjøringen og skape økt engasjement blant store grupper ansatte» (Gulowsen 1975 s. 11).

Arbeidet var tenkt å bli mer lærerikt og interessant gjennom bl.a. tiltak som «jobbutvidelse og delvis selvstyrte grupper». Hensikten var å skape en «selvbærende læringsprosess» som ville føre til økt kompetanse som igjen ville bedre den enkelte arbeiders muligheter til å fatte

selvstendige avgjørelser. Som Thorsrud og Emery selv har formulert det: «Med økt kompetanse håpet man å legge grunn for økt råderett over eget arbeid» (sit. i Gulowsen 1975 s. 13).

I motsetning til tradisjonell tenkning innen human relations-skolen var «Thorsrud and his English mentors concerned with real co-determination», skriver Heiret.

«To a greater degree, the workers themselves should in fact have control over the workplace, and the technical system should be reformed to adapt to the social system within which the human task was performed. In addition, the socio-technical solutions in the Norwegian version should be worked out in cooperation with the unions» (Heiret 2003 s.112).

Thorsrud ga et viktig bidrag til utvikling av ledelsestenkning innenfor en sosialdemokratisk samarbeidsmodell. For så vidt kan han sies å ha vært en viktig bidragsyter til det man har kalt «den norske modellen». På den ene siden dreier det seg om tiltak for bedre utnyttelse av de menneskelige resursene innenfor de rådende produksjonsforhold. På den andre siden kan Thorsrud stå som et interessant og betydningsfullt eksempel på det Boltanski og Chiapello betegner som «sosial kritikk». Målsettingen om industrielt demokrati kan tenkes som et steg på veien for endring av maktforholdene i arbeids- og næringsliv. Thorsruds bidrag skiller seg for så vidt avgjørende fra den nye post-byråkratiske bølgen av ledelseslitteratur som er nærmere forbundet med den nyliberale vendingen rundt 1980 og som snarere må sies å representere «den kunstneriske kritikken».

En annen måte å formulere denne forskjellen på er å understreke at Thorsrud gikk inn for å skape nye, mer menneskevennlige organisasjoner, mens den nye ledelsesfilosofien snarere konsentrerer seg om å utvikle nye mennesker med egenskaper som motsvarer arbeidslivets krav.

## 5.7. Taylorisme

Etterkrigstiden var preget av en felles enighet på tvers av de ideologiske motsetningene om at «vitenskap og faglighet skulle bane vei for fremtiden» (Lie 2012 s. 64). Dette førte til at ekspertene og fagmannen fikk en sentral og opphøyd rolle i samfunnets utvikling. Troen på det frie selvregulerende marked var svakere enn på lenge. Økonomiske krisetilstander og to verdenskriger hadde gjort sitt til at de rådende økonomiske idealer og etablert statsøkonomisk tenkning ikke lenger hadde utbredt tillit, hverken hos folket eller hos de styrende. Vitenskapelig tenkning skulle nå ligge til grunn for organiseringen av samfunnet, nettopp for å temme det irrasjonelle og det tilfeldige som man hevdet var karakteristisk ved den selvregulerende kapitalismen.

Lehmkuhl, initiativtakeren til Fedrelandslaget (1925), var sterkt inspirert av Frederick Taylor og hans «scientific management». Han hevdet at Taylors prinsipper om rasjonell arbeidsledelse i bedriftsorganisasjonen også kunne anvendes på samfunnsorganisasjonen. Det

tiltrekkende for Lehmkuhl var teoriens tro på systematisk arbeidsplanlegging (tidsbruksanalyser, standardisering og akkordlønn osv.). Gjennom detaljerte studier av alle ledd av arbeidsprosessen, mente man at det skulle være mulig å utvikle en riktig og objektiv måte å lede på. Det rådet i samtiden en utbredt forestilling om at «tidens sosiale konflikter ville opphøre ved innføringen av den vitenskapelige arbeidsledelsens produktive prinsipper» (Lie 2012 s. 64). Taylorismen var altså ikke bare et sett av teknikker, men også «en sterkt ideologisk betont filosofi». (Amdam m.fl. 2012 s.199). Vitenskapelig lederskap av samfunnsorganisasjonen blir ofte kalt sosial ingeniørvitenskap (*social engineering*). Tanken var at slik tekniske ingeniører organiserer produksjonsprosesser, kan teknokrater i politisk forvaltning også organisere samfunn.

Også ved Lehmkuhls ideologiske motpol vant taylorismen oppslutning. Colbjørnsen og Sømmes utgivelse *En norsk 3-årsplan* fra 1933, som ved stortingsvalget samme år fungerte som valgkampskrift for Arbeiderpartiet, kan stå som et eksempel på denne troen på rasjonell bedrifts- og samfunnsledelse. Også den var sterkt influert av moderne makroøkonomiske prinsipper og gammel ingeniør-tenkning. *En norsk 3-årsplan*, skriver Lie, «foreskrev en organisering for å gjennomføre politikken, som i store trekk falt sammen med den Lehmkuhl presenterte i sin bok *Norges vei* fra samme år» (Lie 2012 s. 65).

Likhetene mellom Arbeiderpartiets og Fedrelandslagets planer «illustrerer igjen forbindelsen mellom produktivetsbevegelsen og svært ulike politiske bevegelser i mellomkrigstiden» (Amdam m.fl. 2012 s.202). Det var Arbeiderpartiet som skulle komme til å sette disse ideene ut i livet, men partiet var ikke alene om dem. «For den industrialisme som feiret sine triumfer under Gerhardsen, sto Colbjørnsen og Lehmkuhl faddere. Den ble formet ved en egenartet brytning mellom ideologiske elementer fra to konkurrerende hold - fra sosialismens sovjetiske planstyre og fra atlantismens nye verden» (Slagstad 1998 s. 198).

Taylorismen kom til å prege samfunnsutviklingen i Norge i tiårene etter andre verdenskrig. Gjennom Marshall-hjelpen fant det sted en amerikansk «ideologisk offensiv» (Slagstad). I denne sammenheng spilte opprettelsen av Norsk Produktivitetsinstitutt (NPI) en stor rolle. For USA var etablering av et norsk produktivitetscenter en forutsetning for videre samarbeid og finansiell støtte. Amerikanerne hadde i lengre tid vært bekymret for planøkonomiens sterke posisjon i Norge. Den statlig regulerte økonomien hadde, slik de så det, skapt vanskeligheter for en effektiv produksjon. Samtidig så de et problem i at norske bedriftsledere og arbeidere ikke i tilstrekkelig grad evnet å samarbeide.

Det var altså nødvendig med en grunnleggende nyorientering på alle nivåer i samfunnet for å kunne skape «institusjonelle rammer for produktivitetsøkning» (Slagstad 1998 s. 270). Amerikanerne hevdet at en vitenskapelig tilnærming til produksjonen a lá Taylor ville bidra til å løse disse problemene. Heiret skriver:

«The idea that scientific studies could solve these problems was a classic Taylorist assumption. «The aim was to realize the maximum benefit of the employees' mechanical performance – a form of human machine», writes Terje Halvorsen ... And the scientific determination of optimal working methods and work tempo implied a «monotonization and intensification of work, which denoted a control of working operations and thereby manpower output of the worker himself to the side of the management»» (Heiret 2003, s. 106).

Til tross for dette støttet ledelsen i LO den amerikanske løsningen og sluttet opp om den nye produktivitetspolitikken.

NPI, skulle det vise seg, ble «den viktigste organisasjonssentral for formidling av amerikansk produktivitetsideologi i arbeiderpartistaten» (Slagstad 1998 s.273). I regi av NPI ble norske bedriftsledere kurset av amerikanske moderniseringsekspertene. Blant dem var den «legendariske ledelsesideologen» George Kenning. Han kan sies å ha vært, slik Heiret har hevdet, «a pure child of Taylorism: his principles were based on an instrumental understanding of hierarchical control» (Heiret 2003 s.109). Kenning representerte grunnleggende tayloristiske organisasjons- og ledelsesprinsipper som klar og tydelig arbeidsdeling, streng hierarkisk struktur og formell autoritet.

Ifølge Slagstad har NPI og dets forskjellige tiltak i norske bedrifter bidratt til en omforming av «dyptstikkende kulturelle og ideologiske mentaliteter» (Slagstad 1998 s. 274). I tilbakeblikk, skriver han, «kan en lettere se at en ny ideologi - atlantismen - gradvis tok form og gjennom treningskurs, studiereiser, forskningsprosjekter og utdanningsinstitusjoner ble en hegemonisk ideologi» (Slagstad 1998 s. 274).

## **5.8. Byråkratikkritikk**

Ifølge sosiologen Paul Du Gay har det i senere tid vokst frem en tydelig og sterk kritikk av byråkratiske organisasjonsformer. Til grunn for denne kritikken ligger ideen om at byråkrati i seg selv er uetisk. Alt byråkrati forutsetter en form for instrumentell rasjonalitet som nødvendigvis går på bekostning av det personlige, det emosjonelle og det seksuelle osv. Av dette følger at den byråkratiske kultur setter et skille mellom fornuft og følelse, plikt og nytelse, offentlig og privat etc. – og dermed ekskluderer det irrasjonelle, det uforutsigbare, det organiske, kort sagt det menneskelige.

«In the field of organizational analysis (broadly defined)», skriver Du Gay, «this particular form of reasoning has emerged in recent years as something akin to a «nodal point» connecting a number of diverse strands of critique» (Du Gay 2000 s. 3). Fra byråkrati-hatende management-guruer til post-strukturalistiske organisasjonssosiologer til feministiske kritikere av byråkratiet

kjønnskarakter er omkvedet mye av det samme. I alle tilfeller er det noen grunnleggende premisser som tas for gitt. «Chief amongst these is a thoroughly romantic belief that the principle of a full and free exercise of personal capacities is akin to a moral absolute for human conduct» (ibid.). Det er dette prinsipp som holdes opp mot byråkratiets normer og prosedyrer, og avslører deres utilstrekkelighet. «The instrumental «spirit of bureaucracy» makes fragmented and anomic that which should be organic and «whole» (ibid.). Derfor er byråkrati i enhver form, allerede som organisatorisk prinsipp, nå å forstå som «a fatally flawed vehicle for the realization of moral personality» (ibid.).

Selv om byråkrati-kritikken kommer fra forskjellige hold, med forskjellige teoretiske og ideologiske utgangspunkter, mener Du Gay å kunne se at de mange bidrag «nonetheless appear to work together to constitute a specific discursive formation» (Du Gay 200 s. 61). Denne diskursen preges av en forestilling om den moderne verden som et omskiftelig og kaotisk sted hvor bare forandring og usikkerhet er å forvente. Denne verden, hevdes det, krever en spesiell type adferd og kvalifikasjon og en resolutt vilje til å kvitte seg med alle gamle, utdaterte former. Levedyktig er ikke lenger ordninger preget av «the impersonal, procedural and hierarchical bureaucracy», men nyskapingen som bidrar til utviklingen av «the flexible, decentered, entrepreneurial corporation» (ibid.). I denne diskursen er det et tydelig «før» og «etter» og en revolusjonerende overgang mellom tilstander som arter seg som rake motsetninger. «The contemporary orthodoxy», skriver Du Gay, «holds that bureaucratic organizations are structured around a culture of repression and control whereas their counterparts are thought to generate a culture of expression and involvement» (Du Gay 2000 s. 62).

Den anti-byråkratiske diskursen gjør seg gjeldende i moderne ledelseslitteratur. Også her er utgangspunktet som regel en observasjon om omskiftelighet. Forskjellige teorier oppgir ofte forskjellige grunner til dette, men den eksplosive økningen av ny informasjons- og kommunikasjonsteknologi, og den intensiverte konkurransen i et stadig større globalt marked, blir ofte nevnt som en viktig årsakssammenheng. I alle fall er betingelsene som den moderne organisasjon opererer under, høyst usikre og uforutsigbare. Derfor er det bare de som, hurtig og villig, hele tiden evner å omstille seg, som vil kunne overleve. Siden byråkratiet blir ansett for å være et mekanistisk system som best fungerer under relativt stabile og forutsigbare forhold, regnes denne organisasjonsformen som uegnet for de utfordringer den moderne verden representerer.

Det er vanskelig å unngå å bli minnet om Marx når man leser mye av dette – om «den stadige omveltningen», «den uavbrutte rystelsen», den «evige usikkerheten» osv. – og hvordan slike betingelser i det økonomiske liv må føre til at «alt som er stillestående fordamper» (se ovenfor, kap. 4.1).

Blant organisasjons- og ledelsesteoretikerene kommer slike synspunkter til uttrykk i Osborne og Gaeblers innflytelsesrike *Reinventing Government* (1992). Byråkratiske institusjoner svikter når de blir konfrontert med den nye typen utfordringer, heter det her.

«Today's environment demands institutions that are extremely flexible and adaptable. It demands institutions that demands high-quality goods and services, squeezing ever-more bang out of every buck. It demands institutions that are responsive to their customers, offering choices of non-standardized services; that lead by persuasion and incentives rather than commands; that give their employees a sense of meaning and control, even ownership (sit. i Du Gay 2000, s. 64).

Med bestselgere som *Thriving on Chaos* (1987) har Tom Peters lenge vært blant de fremste talsmenn for slike synspunkter (se ovenfor, kap. 5.4). I hans verden er ingenting sikkert, nedarvet kunnskap er utdatert og ubrukelig, etablert skikk og bruk er latterlig, regler er en levning fra femtiårene som det nå fremfor alt er om å gjøre å utfordre og bryte. Verden er snudd på hodet, hevder Peters, alt er i konstant bevegelse og forandring. Den eneste måten å overleve på, er å innta en rent ut «revolusjonær» livsholdning. «We must simply learn to love change as much as we have hated it in the past». Denne innstillingen er, som Thomas Frank har påpekt, mer eller mindre direkte overtatt fra 1950-årenes beat-forfattere og 1960-årenes rock-rebeller. Hva det dreier seg om her, er «breaking the rules, pissing off the suits, shocking the bean-counter» (2002, s. 322) – eller, som Peters selv har formulert det: «Actively and publicly hail defiance of the rules, many of which you doubtless labored to construct in the first place» (sit. i Frank 2002, s. 322).

Helten i mye av den nyere ledelseslitteratur er Opprøreren. Man oppfordres her, både som leder og ansatt, til å forkaste alt og begynne på nytt helt fra bunnen av. Det som trengs, er derfor en åpen, fantasifull, dristig eller rent ut fandanivoldsk innstilling. Det er dette som gjerne kalles «thinking outside the box». Kapitalisme handler ikke lenger om å opprettholde ro og orden, hevdes det, men om å bryte ned og undergrave orden. Charles Handys innflytelsesrike *Age of Unreason* (1989), for eksempel, insisterer på at vi lever i en tid hvor «there can be no certainty» (sit. i Frank 2002, s. 322). For å løse dagens problemer, må vi ta i bruk metoder som har «never been popular with upholders of continuity and of the status quo» (sit. i Frank 2002 s. 322). I dagens verden må vi alltid være innstilt på å snu om på alt, selv om vi dermed skulle bli oppfattet som respektløse eller, med Handys egne ord, «down right rebellious» (ibid.).

Champy og Hammers *Reengineering the Corporation*, som interessant nok har undertittelen *A Manifesto for Business Revolution* (1993) går langt i å lovprise slike «opprørske» holdninger:



«Business reengineering means putting aside much of the received wisdom of two hundred years of industrial management. It means forgetting how work was done in the age of the mass market and deciding how it can best be done now. In business reengineering, old job titles and old organizational arrangements, departments, divisions, groups, and so on – cease to matter. They are artifacts of another age» (Champy og Hammer i Frank 2002, s. 322).

De nye fleksible organisasjonsformene som forventes å kunne takle vår tids utfordringer, har to distinkte men beslektede aspekter, påpeker Du Gay. På den ene siden blir det gjort forsøk på å omdanne bedriften til noe i retning av en global landsby. Suksess sies å bero på at bedriften evner å gi sine «borgere» velstand, lykke og en følelse av tilhørighet i et globalt og grenseløst samfunn hvor den nasjonale regjering ikke er stort annet enn en tilrettelegger (ibid.). På den andre siden skal arbeidet forandres til en gledesfylt og genuint tilfredsstillende aktivitet. Til sammen gir de to aspektene «a unified vision of corporate and personal regeneration: the power of communitarian governance is synthesized with the pleasure of individualized autonomy and responsibility» (Du Gay 2000 s. 64). Om en organisasjon nå skal kunne ha suksess, krever det en karaktertype forbundet med vaner og disposisjoner som under det forrige paradigmet ble oppfattet som rene galskapen (ibid.).

Sentralt i den nye diskursen står ideen om «maximum businessing». Den går ut på i størst mulig utstrekning å delegere oppgaver til enkeltpersoner eller grupper som så blir stående alene med ansvaret for at den blir utført på best mulig måte. Slik får organisasjonen det enkelte individ til å tilegne seg og holde fast ved en spesifikk identitet og personlighet. Det inviteres til å internalisere sjefsrollen ved å bli sin egen sjef, med de plikter og det ansvar som dette medfører. «Contemporary organizational success is therefore premised upon an engagement by the organization of the self-fulfilling impulses of all its members» (Du Gay 2000 s. 65). Dette muliggjøres ved at man satser på å overføre ønskede verdier og holdninger av typen driftighet og selvstendighet til de ansatte. Den rådende diskurs anbefaler derfor en horisontal struktur for organisasjonen. Dette vil kunne muliggjøre intern konkurranse mellom de ansatte og mellom arbeidsgrupper. Det vil også gjøre det mulig å delegere ansvar og gi rom for selvstyring gjennom blant annet fagfelleevaluering og karaktergivning for den enkeltes prestasjoner (ibid.). På denne måten skal organisasjoner både kunne nå sine økonomiske mål og innfri de ansattes ønsker om selvrealisering. «This strategy», skriver Du Gay,

«of autonomization and responsabilization makes paid work (no matter how «objectively» alienated, deskilled, or degraded it may appear to social scientists) an essential element in the path to self-fulfilment and provides the a priori that links together work and non-work, reason and emotion, the public and private – all that

bureaucracy stands accused of fragmenting and splitting (Du Gay 2000 s. 65).

Selv om både lederen og den ansatte kan bli «businessed», er lederen tiltenkt en spesielt viktig rolle, nemlig den å forsikre organisasjonen om at de ansatte er mottakelige for de utfordringer som den stadige endring fører med seg ved at de lærer seg å styre seg selv. (ibid.). Moderne ledere må dermed være noe ganske annet enn distanserte og objektive byråkrater. De må være «calculatingly charismatic in essence», påstår Du Gay: «Managers are charged with leading their subordinates to the promised land of individual liberty and self-fulfilment by helping them acquire the status of businessed person» (Du Gay 2000 s. 66).

Slik identifikasjon med ledelsens perspektiv omtales gjerne som selvrealisering ved hjelp av positivt ladete begreper som «autonomization» og «empowerment». Organisasjons- og ledelsesteoretikeren James Champy, medforfatter av *Reengineering the Corporation*, uttrykker seg i nettopp slike vendinger:

«No more close supervision of workers, no more focus on data irrelevant to running the business, no more energy spent on defending turf. The role of managers becomes one of empowerment - providing workers with the information, training, authority, and accountability to excel ... As workers take on more management tasks, management must take on more leadership tasks - holding a vision of the business, articulating it to workers and customers, and creating an environment that truly empowers the workers» (Champy i Du Gay 2000 s. 66).

### **5.9. Arbeid som livsstil**

Carl Cederström og Peter Fleming har i studien *Dead Man Working* (2012) registrert «a sea change in managerial thought and in the rules of exploitation» (s. 12). Arbeidets karakter er dramatisk forandret siden de gylne tiår etter andre verdenskrig, heter det her. «The proto-typical factory supervisor or office manager considered play, humour, sexuality and personal idiosyncracies an impediment to the rational pursuit of productivity» (2012, s. 12). Nå dreier det seg snarere om å fremheve individuelle forskjeller og rendyrke det særegne hos den enkelte. Ledelsen ønsker nettopp mangfold, åpenhet, lekenhet, kreativitet og sosiale evner i arbeidsstyrken sin.

«All of those elements of personality that were once barred from work – sexuality, lifestyle, fashion tastes, obsessions with pop stars and health food – have now become welcome, if not demanded, on the job. If you are gay, that's great! If you hate capitalism, wonderful! If you are of Nepalese ethnic descent, perfect!» (ibid.).

Nær sagt alt som før ble sett som et hinder for effektivitet, blir i dag fremhevet som en uunnværlig kvalitet hos arbeideren og som strengt nødvendig i produksjonsprosessen. Arbeid skal nå helst være

morsomt og gledesfylt; hver og en skal få lov til å utfolde seg fritt. Et rent profesjonelt forhold til arbeidet er ikke lenger ønsket fra ledelsens side. I stedet er det om gjøre å «være seg selv», med alt hva det innebærer, for dermed også å kunne «by på seg selv». Den nærmest tvangsmessige betoningen av slik personlig frihet fanges kanskje best i paradoksale uttrykk av typen «formalized informality».

I toneangivende ledelses- og organisasjonslitteratur er arbeidet ikke lenger en avgrenset aktivitet som utføres atskilt fra det personlige liv. Det er ikke lenger slik at det «egentlige livet» tilhører fritiden og privatsfæren. Arbeid skal i dag helst være en livsstil. Det bør ikke bare være noe man utfører, men noe man er. Lik forskere eller kunstnere som er lidenskapelig opptatt av arbeidet sitt – som brenner for det og lever for det – skal moderne arbeidere være personlig engasjert, uavhengig av hvilken type arbeid de har. Lik dem skal de også ha muligheten til selv å velge når og hvor de vil arbeide – for eksempel i sengen om natten, eller på hytten i påskeferien, eller på stranden i sommerferien. En konsekvens av dette er at man «alltid er på jobb». Når det tradisjonelle skillet mellom arbeid og fritid blir utydelig, om ikke helt utvisket, er det ikke lenger helt enkelt å «skru seg av» når familielivet krever sitt. Idealet om personlig engasjement kommer slik i praksis lett til å bety at man er på jobb 24 timer i døgnet uten stans, selv på det ubevisste plan, i drømme. «The displacement of non-work into office also entails the obverse, the shift of work into all pockets of life» (Cederström og Fleming 2012, s. 17).

Når arbeidet blir til en livsstil, blir det også oppfattet som et privilegert område for livsutfoldelse og selvutvikling. Arbeidet blir nå gjerne framstilt «as the sphere in which life can most fully thrive» (Cederström og Flemming 2012 s. 14). Arbeid og fritid skal ikke lenger være to separate og verdimesig motstilte deler av livet, men mer eller mindre ett og samme. Dette er i alle fall idealet til mange av tidens populære ledelsesteorier. «Pop-management books abound on the topic of play, fun and authenticity with the hope of rendering work into a paradoxical moment of non-work». (Cederström og Fleming 2012 s. 15) Ricardo Semler, forfatter av bestselgeren *The Seven Day Weekend* (2004) presenterer på bokomslaget sitt glade budskap i slike vendinger:

«Imagine a company where employees set their own hours; where there are no offices, no job titles, no business plans; [and where] you have the freedom to get your job done on your own terms and blend your work life and personal life with enthusiasm and creative energy. Smart bosses will eventually realize that you might be most productive if you work on Sunday afternoon, play golf on Monday morning, go to a movie on Tuesday afternoon, and watch your child play soccer on Thursday» (Semler i Cederström og Fleming 2012 s. 15).

Betyr dette at «frihetens rike» endelig er blitt forsonet med «nødvendighetens rike» i en ny slags «frikksjonsløs kapitalisme»? Påstander om at det virkelig forholder seg slik, bør være en vekker for leserens kritiske sans. Ifølge Cederström og Fleming dreier det seg om «ren ideologi», dvs. om en

frigjørings-retorikk som søker å «intensify our unfreedom in the language of non-work» (2012 s. 15).

Sammenblanding av arbeid og fritid kan tenkes å spille en viktig rolle når bedriftslivet i stigende grad blir avhengig av «menneskelige» kvaliteter av typen sosial intelligens, resiprositet, kommunikasjon og felles motivasjon og initiativ. Siden slike kvaliteter tradisjonelt har tilhørt livsytringer hinsides den økonomiske rasjonalitets logikk, er den moderne bedrift havnet i en paradoksal situasjon. Egentlig er det bare ukontrollerbare størrelse som kan være råmateriale for dagens «kognitive kapitalisme» (Cederström og Fleming 2012 s.16). Endringer i organisasjonsstrukturen kan oppfattes som forsøk på å håndtere dette paradokset. Den vertikale, strengt hierarkisk inndelte strukturen fra fordismens tid, med en autoritær sjef som gir ordre, blir forkastet som utdatert. Dette betyr ikke at det ikke fortsatt finnes sjefer som gir ordre, men at de underordnede nå forutsettes å ha internalisert deler av rollen sjefene tidligere fylte. «Whereas under Fordism workers could mentally tell their boss to «fuck off» as they left the factory, now they take it home with them» (Cederström og Fleming 2012 s. 13).

Til den nye sammenblandingen av arbeid og fritid hører en tidligere helt urimelig blanding av arbeidsetikk og lekende, lystfylte holdninger. Tom Peters er en særlig velformulert eksponent for denne nye mentaliteten (se ovenfor, kap. 5.4). I *Liberation Management* (1992) argumenterer han for at ledelse ikke lenger bør handle om åpenlys kontroll, autoritære holdninger og byråkratisk organisering. Bedriftene bør i stedet legge til rette for at hver enkelt skal få muligheten til å utfolde seg fritt og allsidig og utvikle sitt autentiske selv. Først da, når arbeiderne er «fri», vil deres ressurser som kreativ, innovativ humankapital bli forløst. I Cederström og Flemings kritiske fortolkning går «liberation management» ut på å utnytte den opprørske og anti-konformistiske energien til arbeiderne ved å tøyne den og kanalisere den inn i produktive, lønnsomme baner. Det er derfor Peters oppfordrer store selskaper til å «model their internal structures after the carnivalesque and joyous anarchism of May 68» (Cederström og Fleming 2012, s. 22).

Sosiologen Andrew Ross har, i sin studie av nyskapende medie- og IT-bedrifter i New Yorks Silicon Alley, kastet lys over mulighetene for slik kanalisering. Her dreier det seg om «how the counterculture was duped into thinking they are not working for corporate America», for å si det med en av informantene (Ross 2004, s. 83). I disse selskapene ble skillet mellom arbeid og fritid bevisst gjort utydelig. Ukonvensjonell oppførsel var høyt verdsatt hos ledelesen. Kontorlokalene befant seg i byens kunstnerområde og var bare delvis renoveret, for å gi følelsen av «artisanal amateurness and chic underground cool». I tillegg støttet selskapene åpenlyst progressive samfunnsprosjekter, til og med «anti-corporate causes». Ross fant fram til betegnelsen «the industrialization of Bohemia», siden selskapene utstyrte seg med radikalismens estetikk. Fra

ledelsens side ble det oppmuntret til lek og fellesskap på arbeidsplassen. Ingen kommanderte; mye tid ble brukt til å dele personlige tanker og følelser.

De som kjente seg tiltrukket av et slikt arbeidsmiljø, var ofte unge mennesker med samfunnskritiske holdninger og en mer eller mindre subversiv livsstil. Ross beskriver de ansatte som «rule breaking, undisciplined, self-dramatizing, sexually free, drug using, youthfully merry, inadvisably honest, unorthodox in their narcissism, and neo-socialist in their sense of community». Hva slike ansatte søkte, var ikke god lønn og mye fritid, men morsom og meningsfull beskjeftigelse med noe de virkelig interesserte seg for. Derfor hadde de også vansker med å sette foten ned da eierne skjerpet kravene til lønnsomhet og nedbemanningen tok til. I trendy bedrifter som Razorfish.com og 360Hiphop.com ble det vanlig med 70 timers arbeidsuke. «When work becomes sufficiently humane, we are likely to do far too much of it, and it usurps an unacceptable portion of our lives», kommenterte Ross (2004, s. 255). Når fritids-verdier oppmuntres i arbeidssituasjonen, er det nettopp av denne grunn – for at det skal bli mulig å «extract value from any waking moment of an employee's day.» Den kanskje største omkostningen ved den slags «frigjøring», er en slags «indre kolonisering» som går ut på å «enlist employee's freest thoughts and impulses in the service of salaried time» (s. 19).

Tesen som Boltanski og Chiapello er mest kjent for å ha formulert, er de altså langt fra alene om. En rekke studier fra flere forskjellige land, både empiriske arbeider og oversiktsverker, har i senere år har lagt vekt på bruken av elementer fra ungdomsopprøret og protestbevegelsene på 1960- og 70-tallet som motiverende og legitimerende ressurser for forvalterne av det etablerte økonomiske system. Utgangspunktet var, ifølge Cederström og Fleming, at mange hadde begynt å se på arbeidet som en meningsløs og fremmedgjørende aktivitet som frarøvet dem muligheten til et rikt, allsidig og meningsfylt liv. En mulig løsning, fra ledelsens side, gikk ut på å forsøke å puste liv i en mer eller mindre hjernedød, rutinepreget aktivitet for å gi inntrykk av at den kunne være nettopp gledes- og meningsfylt, givende, allsidig, utfordrende, berikende osv. Resultatet var «a novel kind of management-speak that openly expressed concerns about the alienating and stupefying effects of work» (Cederström og Fleming 2012 s. 24). Plutselig begynte den ellers så autoritære ledelsen å uttrykke verdier og holdninger som «might only have been found in critical theory manifestos or Situationist fliers calling for a mass *détournement*» (ibid.). Resultatet ble hva man kunne kalle «Marx for managers».

## 5.10. Den motkulturelle idé

Som vist ovenfor, har det helt siden mellomkrigstiden vært gjort forsøk på «menneskeligjøring» av klassisk tayloristisk arbeidsledelse. Samlet sett kan disse forsøkene tolkes som tendenser til oppbrudd fra det rådende paradigmet, eller også som tidlige uttrykk for at noe nytt var i emning.

I kulturelle endringsprosesser er det sjelden tale om et plutselig, skarpt og rent brudd. Vi vil som regel måtte gjøre regning med tilfeller av frampek og etterslep, og mange sammensatte overgangsformer. Selv om det i overgangen fra «byråkratisk» til «post-byråkratisk» ledelsesfilosofi er mulig å identifisere sammenhengende utviklingslinjer, er hovedinntrykket et omslag som er så brått og så radikalt at det er vanskelig å forklare om ikke viktige kulturelle premisser allerede var etablert på annet hold. Faglige utviklinger forekommer sjelden helt uavhengig av endringer i samfunnet omkring. Dette blir særlig tydelig i et tilfelle som dette. For at en ledelsesteori skal kunne bli populær, må den, som Huczynski har påpekt, «address itself to the problems of the age» (1993, s. 1). Frustrasjonen knyttet til taylorisert arbeid på 1960- og 70-tallet oppsto ikke i et kulturelt vakuum, men ble «heightened by changing cultural expectations accompanying the emergence of an ethic of individual fulfilment and liberation» (Warring 1991, s. 143). De viktigste faktorene i denne endringen kan sies å ha vært «The New Left, the civil rights movement, and the counterculture.» Alle disse bevegelsene «challenged the notion that work and life were separate realms and that work was self-denying and leisure alone satisfying» (same sted, s. 144).

I sin behandling av Webers tese om kapitalismens ånd og den protestantiske etikk, poengterer Quentin Skinner at enhver handlemåte vil være hemmet i den grad den ikke kan legitimeres. Dette medfører at et hvert prinsipp som bidrar til å legitimere en måte å handle på, må regnes som en av betingelsene for denne handlemåten. Mer spesifikt innebærer dette at «innovative ideologer» ikke selv kan bestemme eller definere det tilgjengelige utvalg av legitimerende begreper de er avhengig av for å rettferdiggjøre sin atferd. «Sådanne termers tilgængelighed er et spørgsmål om deres betydning og brug, og hvor langt man med rimelighed kan strække dem» (Skinner 2009 s.112).

Dette setter begrensninger og gir klare anvisninger til de som søker å legitimere sin adferd, siden de må se til at den stemmer overens med «allment aksepterte prinsipper», uten at den dermed går på bekostning av deres opprinnelige ønsker og mål.

«Der vil være grænser for, hvor meget de kan udvide anvendelsen af de gældende termer, og derfor må de satse på at legitimere og følgelig udøve et tilsvarende indskrænket spektrum af handlinger. At studere de principer, de påberåber seg, vil således være at studere en af de centrale determinanter for deres adfærd» (Skinner 2009 s. 113).

Skinner's generelle synspunkt ser ut til å være godt forenlig med den mer konkrete historiske redegjørelsen til Boltanski og Chiapello. Slik Skinner mener å kunne hevde at «de tidligste kapitalister» legitimerte seg ved å tilegne seg protestantismens «evaluative vokabular», kan vi, med Boltanski og Chiapello, si at maktutøvelse i dagens samfunn legitimerer seg blant annet ved å tilegne seg «ungdomsopprørets» evaluative vokabular.

Slike sammenhenger kan forekomme paradoksale; resultatet kan bli en nokså forvirrende situasjon. «The countercultural idea», skriver Thomas Frank, «has become capitalist orthodoxy» (Frank 2002, s. 318). Verdiene som dyrkes i moderne bedriftskultur er på viktige måter de samme som det motkulturelle opprøret på 1960-tallet beskyldte den etablerte kultur for å undertrykke. Som ny konformitet har motkulturen imidlertid ikke kunnet vedgå at den er blitt veloppdragen og veltilpasset, og heller ikke at undertrykkelsen den foregir å være et opprør mot mot, er blitt avskaffet for lengst – for uten dette ville selve det motkulturelle preget gått tapt. Samfunnet har gjennomgått drastiske endringer i løpet av de siste 50 år, men det alminnelige syn på hvordan det er innrettet og hva som er galt med det, har i det store og hele forblitt det samme. Det er dette Frank kaller «the counter cultural idea»: den uendrete forestilling om en undertrykkende orden, slik den først ble uttrykt på 1950-tallet:

«It holds that the paramount ailment of our society is conformity, a malady that has variously been described as over-organization, bureaucracy, homogeneity, hierarchy, logocentrism, technocracy, the Combine, the Apollonian. We all know what it is and what it does. It transforms humanity into «organization man», into «the man in the grey flannel suit». It is «Moloch whose mind is pure machinery,» the «incomprehensible prison» that consumes «brains and imagination». It is artifice, starched shirts, tailfins, carefully mowed lawns, and always, always, the consciousness of impending nuclear destruction. It is a stiff militaristic order that seeks to suppress instinct, to forbid sex and pleasure, to deny basic human impulses and individuality, to enforce through a rigid uniformity a meaningless plastic consumerism» (Frank 2002, s. 317).

I lys av en slik virkelighetsforståelse er kunstnerbohemens livsstil både farlig og frigjørende. Beat-poetene er fortsatt i dag «the sine qua non of dissidence»; de er forbilde for alle aspirerende rockestjerner og forfattere, egentlig for «anyone who feels vaguely artistic or alienated». Det er da særlig den evige jakt på den intense opplevelsen, sansen for livet på kanten av samfunnet, trangen til umiddelbar tilfredsstillelse av individuelle ønsker og behov, feiringen av moralsk uforpliktende frihet, som det siktes til her (Ibid.). Men alt dette er kommet til å inngå i «a permanent American style». Denne stilen kommer i dag til uttrykk i forbrukersamfunnets offisielle estetikk; den står like sterkt i den kommersielle populærkulturen som blant opposisjonelle subkulturer av mange slag. Om

kapitalismen fremdeles er del av en undertrykkende orden, er det i en ganske annen framtoning enn da de motkulturelle heltene viste den fingeren.

Allen Ginsberg leste *Time Magazine* midt på 50-tallet: «It's always telling me about responsibility. Businessmen are serious. Movie / producers are serious. Everybody's serious but me». Men i dag, kommenterer Frank, er det ingen som ønsker å fremstå som seriøs på denne måten. «The Culture Trust is now our leader in the Ginsbergian search for kicks upon kicks. Corporate America is not an oppressor but a sponsor of fun, provider of lifestyle accoutrements, facilitator of carnival, our slang-speaking partner in the quest for that ever-more apocalyptic orgasm» (Frank 2002, s. 318-319).

Den «motkulturelle idé», med sitt krav om overskridelse på overskridelse, synes å passe som hånd i hanske til et økonomisk-kulturelt regime som er på evig jakt etter muligheter for å stimulere konsumet av livsstilsprodukter og opplevelser. Som felles kjerneverdi gir «selvrealisering» et betydelig handlingsrom når det kommer til utvikling av former for forbruk som kan sies å uttrykke og/eller oppdage en personlighet. I slikt forbruk dreier det seg ikke lenger om å passe inn, men om å skille seg ut. «Advertising teaches us not in the ways of puritanical self-denial (a bizarre notion on the face of it) but in orgiastic, never-ending self-fulfillment. It counsels not rigid adherence to the taste of the herd but vigilant and constantly updated individualism» (Frank 2002, s. 319). Nettopp i forsøket på å være seg selv og skille seg ut, er det at alle og enhver nå opptrer som rocke-rebeller, i alle fall på overflaten, med kommersialiserbare tegn på rebell-identitet, og som antiautoritære regebrytere, slik kulturheltene på 1950- og 60-tallet gjorde det. Reklamen oppfordrer til nettopp ikke å gjøre det man blir fortalt, men til å ta kontroll over eget liv, til å skape seg selv, til å bli et selvstendig, opprørsk og livsnyttende individ som aldri stivner i faste mønstre og som kompromissløst skiller seg ut fra alle andre. «This imperative of endless difference», skriver Frank, «is today the genius at the heart of American capitalism, an eternal fleeing from «sameness» that satiates our thirst for the new...» (Ibid.).

Samtidig som eksistensielt opprør er blitt til ny konformitet, er den motkulturelle idé om et statisk, undertrykkende etablissement blitt stadig mer utdateret. I dag er det vanskelig å forstå denne ideen som noe annet enn det nye borgerskapets selv-rettferdiggjørende ideologi (Frank 2002, s. 319). Slik sett er de velkjente samfunnsfiender, på en forvirrende måte, blitt til samfunnets støtter. Paradoksalt nok er den moderne kapitalismen, om ikke avhengig av, så i det minste og tjent med, denne ideen om at tilværelsen er delt mellom, på den ene siden, «the repressive Apollonian order of capitalism», og på den andre, «the Dionysian impulses of the counterculture», og at disse delene er i stadig, uforsonlig kamp med hverandre. For å kunne gjøre opprør, må man ha noe å gjøre opprør mot, poengterer Frank. Jo mer opprøret blir temmet og normalisert, desto viktigere er det at



motkreftene blir misforstått. Vi må «remain forever convinced of capitalism's fundamental hostility to pleasure in order to consume capitalism's rebel products as avidly as we do» (Frank 2002, s. 320).

Denne typen forvirring er tilsynelatende like framtrepende i produksjons- og organisasjonslivet som i forbruk og fritid. Som gjennomgangen ovenfor kan tyde på, har det i senere tiår oppstått en ny næringslivsideologi som rettferdiggjør makt på en måte som ikke så lett kan rammes av 1960-tallsradikalismens kritikk. «Contemporary corporate fantasy», skriver Frank, «imagines a world of ceaseless, turbulent change, of centers that ecstatically fail to hold, of joyous extinction for the craven grey-flannel creature of the past». Oppegående forretningsmenn dekorerer ikke lenger sine kontorer med bilder av statsoverhodet eller med symboler på forstadslivets konforme tilværelse, men med bilder av ekstreme atletiske prestasjoner og utsagn av typen «empowerment», «diversity» og «thinking outside the box». «They», konkluderer Frank,

«theorize their world not in the bar car of the commuter train, but in weepy corporate retreats at which they beat their tom-toms and envision themselves as part of the great avant-garde tradition of edge-livers, risk-takers, and ass-kickers. Their world is a place not of sublimation and conformity but of «leadership» and bold talk about defying the herd» (Frank 2002, s. 323).

## 6. FRIHETENS FORM

### 6.1. Kunstnerkritikk

Boltanski og Chiapello (2007) har brukt «kunstner-kritikk» som betegnelse på den type kritisk bevissthet som var karakteristisk for ungdomsopprøret og protestbevegelsene på 1960- og 70-tallet. Den skiller seg fra hva de kaller for «samfunns-kritikken» til massebevegelser av typen arbeiderbevegelsen. I dette siste tilfellet dreier det seg om organisert kamp mot utbytting av arbeidskraften og for sosiale rettigheter og sosial rettferdighet. I «kunstnerkritikken», derimot, dreier det seg ikke om arbeidernes situasjon eller situasjonen til noen annen bestemt klasse eller gruppe, men om menneskets situasjon generelt. Gjenstand for kritikk er selve måten det «det moderne samfunnet» eller det «kapitalistiske systemet» preger hele tilværelsen på: Samfunnsmaskineriet sies å dominere det daglige liv med en nær sagt altomfattende instrumentalitet som medfører at tilværelsen blir inautentisk, forflatet og forutsigbar (Chiapello 2012 s. 71). Slike anklager mot modernitetens fremmedgjørende virkninger kan spores tilbake til før-romantiske strømninger – de er, som Berman har poengtert, synlige allerede hos Montesquieu og Rousseau (Berman 1970/2009) – men i løpet av 1950- og 60-årene bryter de ut av de små, marginale bohemkretser og viser seg relevante for bredere opposisjonelle bevegelser.

I protestbevegelsene i perioden kom kunstner-kritikken til uttrykk i anti-autoritære og anti-institusjonelle holdninger, i motstanden mot den «umenneskeligjørende teknifiseringen» av samfunnet og i avvisningen av masseproduksjon og masseforbruk. I den grad den angikk produksjonslivet, kom den til uttrykk i kritikk av de hierarkiske strukturene og deres iboende maktforhold, av rigide, obligatoriske arbeidsskjemaer og forutbestemte og strengt avgrensede arbeidsoppgaver, av det tayloristiske skillet mellom plan og utføring og, mer generelt, i kritikk av tidsdisiplinen og arbeidsdelingen. Kravene som ble stilt opp mot alt dette innebar ønsker om autonomi og selvstyre og uhemmet frigjøring av menneskelig kreativitet, hevder Boltanski og Chiapello (2007 s. 170) – som om alt arbeid skulle kunne arte seg som en kunstnerisk skapelsesprosess.

Kunsten var modell for det frigjorte arbeid, i denne typen kritikk, slik kunstneren var modell for det frigjorte menneske – og slik kunstverket var modell for den kritiske innsikt og ytring:

«The forms of expression of this critique were often borrowed from the repertoire of the festival, play, the «liberation of speech», and Surrealism.

It was interpreted by commentators as an «irruption of youth» (Edgar Morin), as the manifestation of «a desire to live, to express oneself, to be free», of «spiritual demand» (Maurice Clavel), of a «rejection of authority» (Gérard Mendel), of contestation of the bourgeois family and, more generally, of domestic forms of subordination» (Boltanski og Chiapello 2007, s. 170).

Marx' materialisme kan synes fremmed for den slags estetiske interesser. Som kritikk av den kapitalistiske produksjonsmåten framstår den snarere som et redskap for interessekamp på vegne av arbeiderklassen, enten i revolusjonær eller reformistisk variant. Som «humanistisk» kritikk av «fremmedgjøringen», derimot, er Marx, og særlig «den unge Marx», en sentral bidragsyter til «kunstnerkritikken», slik den vinner politisk appell i tiden rundt 1960.

Den underforståtte modell for det ikke fremmedgjorte arbeid er, som det framgår av Marx-gjennomgangen ovenfor (kap. 4.1 - 4.1.5), tydeligvis nettopp kunstnerens arbeid: Produsenten kontrollerer sine redskaper og sin arbeidssituasjon fullt ut, setter seg sine egne mål, lar seg ikke lede av andre motiver enn skaperglede rett og slett – og opplever sitt daglige virke som en vei til personlig utfoldelse og vekst. I det framtidige «frihetens rike» oppstår det muligheter for en «utvikling av menneskelig skaperkraft som et mål i seg selv». I dette ligger det en berikelse av nytt slag: «Menneskets sanser frigjøres» fra snevre nyttehensyn, vinner en helt ny åpenhet og mottakelighet – og «mennesket blir borger av skjønnhetens rike.» Frigjort fra arbeidets tvang kan mennesket utvikle sine muligheter på allsidig vis. Nå er det slutt på at «kunstnerisk begavelse eksklusivt konsentreres i bestemte individer og undertrykkes i de store masser»; nå er det «ingen kunstmalere mer, men i høyden mennesker som beskjeftiger seg med maleri blant andre gjøremål» (Marx 1845, i Lukes 1973, s. 71; min oversettelse).

Det frigjorte arbeidets etikk er, som blant andre Eagleton har framhevet, av grunnleggende estetisk art. Det estetiske er nettopp den form for praksis som ikke har sin begrunnelse i nyttehensyn, men som inneholder sine egne mål og sitt eget rasjonale.

«It is an exercise of self-fulfilling energy for the mere sake of it; and socialism for Marx is just the practical movement to bring about a state of affairs in which something like this would be available to as many individuals as possible. Where art was, there shall humanity be» (1997, s. 16).

Denne siden av saken er, som Langslet påpekte da han lanserte ungdomsskriftene til Marx for et norsk publikum, ikke et tilfeldig tillegg til analysen av arbeidet, men nødvendig forbundet med selve den marx'ske kjerneideen om arbeid. Det «markert estetiske trekk ved Marx' utopi synes å være en naturlig konsekvens av en tenkning som har sitt sentrum i forståelsen av mennesket som et virksomt skapende vesen», framholdt Langslet. «Prototypen på det skapende vesen er jo kunstneren; og Marx tror på en fremtid som i en viss forstand gjør alle til kunstnere» (1963, s. 139).

Slike koplinger mellom «kunsterkritikk» og mer eller mindre revolusjonær «humanistisk» frigjøringsfilosofi er antakelig blant de viktigste holdepunkter for forståelsen av 1960-tallets «radikale individualisme» som politiske kultur.

## 6.2. Nye aksjonsformer

Lek, kreativitet, spontanitet, selvtutfoldelse, indrestyrte handlinger framfor ytrestyrte – dette ser ut til å være gjennomgående tematikker i ungdomsopprøret og protestbevegelsene i perioden. For så vidt representerer de en «kunstner-kritikk». Men betegnelsen er treffende også av en annen grunn. Kunsten spilte en sentral rolle i mange av de radikale frigjøringsprogrammene i tiden. Av mange ble den sett som både en kilde til frigjøring og som selve frihetens form.

Kunstens sentrale rolle i 1960-årenes protestbevegelser har mye med disse bevegelsenes opprinnelse å gjøre. De som utgjorde fortroppen og som på sett og vis la premissene og beredte grunnen, var radikale avant-gardistiske kunstnergrupper som letteristene, situasjonistene, COBRA, Sigma, Spur, Fluxus, Provo, Zero m.fl. De fleste av disse bevegelsene eller grupperingene oppsto en gang i siste halvdel av 1950-tallet eller tidlig på 1960-tallet; de kan forstås, slik bl.a. historikeren Gerd-Rainer Horn gjør det, som begynnelsen på det som senere skulle bli til et bredere ungdomsopprør og som etterhvert gikk over til et mer politisk artikulert opprør fra rundt 1970.

Tross variasjoner i innhold og uttrykk var det flere likheter enn forskjeller gruppene imellom. (Adlington 2013, Brown & Anton 2011, Lee 2011, Pas 2011). Felles for alle var et ønske om at samfunnet skulle endres innenfra, dvs. de tok sikte på en gjennomgripende kulturell endring i tillegg til – eller i stedet for – den rent politiske revolusjon (Adlington 2013 s. 12-13). Kunsten skulle, i en slik prosess, ikke bare være et middel, et verktøy i den politiske kamp. Som Stein Mehren sa det en gang på midten av 1960-tallet, skulle den bidra til en «dypere og mer altomfattende revolusjon», hvilket innebar å «revolusjonere mennesket i verden og verden i mennesket» (Mehren 1967 s. 204). Beat-poeten og grunnleggeren av den radikale kunstnergruppen Sigma, Alexander Trocchi, ga uttrykk for en lignende oppfatning: «the cultural revolt must seize the grids of expression and the powerhouses of the mind» (Trocchi 2011 s. 1).

Gjennom kunsten skulle menneskene altså kunne endre måten de så på seg selv og måten de levde på. Med kunstneren som modell ville de kunne få kontakt med de sider ved seg selv det moderne samfunn hadde nektet dem tilgang til. Slik ville de kunne utvikle seg fritt og naturlig, uavhengig av ytre krav, og bli i stand til å realisere seg selv som individer og som mennesker. Typisk er uttalelsen til Roel van Duyn (tilknyttet den radikale gruppen Provo) hvor han understreker at «the essence of human life lies in the expansion, the self-realisation, the development of one owns creativity» (van Duyn 1967/2013, s. 16). Et hvert menneske er innerst inne en kunstner, hevdet Joseph Beuys (tilknyttet kunstnergruppen Fluxus) – og det blir ikke seg selv før denne skaperkraften er sluppet fri. Men i vår tid mangler det både midlene og muligheten til å realisere seg selv på denne måten. Den revolusjonære kunstnerens oppgave måtte derfor, som Constant Nieuwenhuys (tilknyttet COBRA og situasjonistene) formulerte det, gå ut på å «arouse the creative instincts still slumbering unconscious in the human mind» (Nieuwenhuys 1948/2011 s.

318). Slik ville mennesket igjen kunne komme i kontakt med sine grunnleggende livskrefter, nemlig kreativiteten og lekedriften, og slik ville det kunne leve et lystfylt og skapende – og dermed et mer fullstendig og rikere – liv. Som Nieuwenhuys også formulerte det: «The satisfaction of this primitive need for vital expression is the driving force of life, the cure for every form of vital weakness, It transforms art into a power of spiritual health» (Nieuwenhuys 1948/2011 s. 316).

I forlengelse av den slags frigjøringsprosesser ville det oppstå et nytt og bedre samfunn hvor kreativiteten, spontaniteten og leken sto sentralt. Hvert menneske ville da være en kunstner og samfunnet ville være deres felles kunstverk. Et slikt samfunn betegnet Beuys som «the total artwork of the future social order» (Beuys 2014 s. 929). Kunstnerkollektivet Gruppe Spur fra München så for seg en revolusjon som skulle være tuftet på lek og dans (Lee i Brown & Anton 2011 s. 23). I et manifest fra 1961 slo de fast følgende:

«Urban festivity, the total real, imaginary, sexual, irrational, integral, military political, psychological ... festivity. All the world's problems will be solved by the realization of Situationist festivity: the east-west problem, the Algeria issue, the Congo problem, rowdy rioting (Halbstarkenkrawalle), blasphemy trials, and sexual repression» (i Lee 2011 s. 23).

Til grunn for den slags erklæringer lå en forestilling om at det egentlig ikke var noen forskjell mellom kunsten og det daglige liv eller mellom politikk og kultur. Dette var «kunstige» skiller. I det moderne samfunn, preget av byråkratisering og formal rasjonell tenkning, var mennesket blitt til et instrument i det store maskineriet samtidig som kunsten var blitt adskilt fra resten av livet. Kunstnerisk aktivitet var nå forbeholdt noen få, og fruktene av deres arbeid var det bare en privilegert liten gruppe som fikk glede av. Flertallet var fratatt både muligheten til å utfolde seg gjennom kreativt skapende arbeid og muligheten til å nyte resultatene av slikt arbeid, dvs. kunstverk. I tillegg var den mest populære kunsten i tiden utilgjengelig for den vanlige mann i gata, ettersom den krevde beherskelse av en viss kode for å bli «forstått». Kunstfortolkning var blitt intellektuelt arbeid som krevde spesialisert kunnskap og trening, og dette hadde den hardtarbeidende industriarbeider verken tid, penger eller energi til å skaffe seg. Målet måtte være å forsøke å utviske disse kunstige skillene mellom kunst og hverdagsliv, mellom politikk og kultur, mellom «høy» og «lav» kultur, mellom kunstner og tilskuer. Hensikten var å gjøre kunsten tilgjengelig for alle, og som et resultat av dette å vekke til live alle de egenskapene i mennesket som var blitt liggende underutviklet i det moderne samfunn. Alt i alt ønsket man å omforme kunsten – og dermed selve det daglige liv.

Dette ble gjort på forskjellige måter. For eksempel ble det laget kunstverk med den hensikt å involvere tilskueren. Tanken var å bevege publikum fra dets vante passive rolle som tilskuere over

til en skapende rolle som medprodusent. For Nieuwenhuys var dette «the basic pre-condition for the flowering of the people's art» (Nieuwenhuys 1948/2013 s. 317). En annen strategi var å flytte kunsten ut av galleriene og inn i det offentlige rom, i byens fellesarealer. «Happenings» – eller «situasjoner», som situasjonistene kalte det, «hendelser» (*events*) ifølge letteristene – er kjente eksempler på dette.

I januar 1959 ble det holdt en kunstutstilling med tittelen «Realist Extremists» på etnologisk museum i München. I promoteringen av utstillingen het det at den skulle åpnes med en forelesning av filosofen Max Bense. På åpningsdagen 23. januar var det stort oppmøte. Da forelesningen skulle begynne, ble det plassert en lydbåndopptaker på scenen. Lydbåndet inneholdt en melding fra Bense. Han beklaget at han var blitt forhindret fra å stille i egen person og i stedet hadde måttet gjøre et opptak av foredraget som nå kunne spilles av for publikum. Foredraget var, ifølge historiker Mia Lee, en meningsløs blanding av begreper av typen «estetisk informasjon», «kontinuitet», «tilfeldighet», «perfeksjon» og «sivilisasjon» (Lee i Brown & Anton 2007? s.11). Følgende var opprinnelig, på tysk, formulert som én setning:

«The aesthetic, understood for the purpose of communication, thus emerging from records of choice of which the selection is a method, which demonstrates positivity and negativity, what it demonstrates depends on the choice, on the communication, which is embedded in the alternative. The positivity, which chosen, is portrayed and is often referred to as the «beautiful». (i Lee i Brown & Anton 2007 s. 11).

Forelesningen ble godt mottatt og fikk applaus da den var ferdig. Da Bense noen dager senere ble kontaktet av journalister som ønsket en kommentar til begivenheten, reagerte han med overraskelse: Han hadde ikke holdt noe forelesning, og var heller ikke blitt spurt om å gjøre det. Senere viste det seg at opptaket var en collage av uttalelser hentet fra Benses skrifter. Forskjellige deler var blitt tatt ut av sin opprinnelige sammenheng og satt sammen igjen på nye måter, for så å bli lest inn på lydbånd av kunstneren Hans-Peter Zimmer. Det hele var altså en «spøk» iscenesatt av Gruppe Spur, som i ettertid skrøt av å ha skapt «the biggest blah, blah of the century» (sit. i Lee 2007 s. 12).

Publikum, arrangørene og filosofen selv reagerte kraftig; det ble truet med søksmål. Men kunstnergruppen tok det hele som en stor suksess. For det første hadde den klart å vise at kunst kunne virke forstyrrende inn på et gjennomstrukturert samfunnsliv; mediestormen, etterforskningen, trusselen om søksmål osv. gjorde det klart at en kunstnerisk handling også kunne være en politisk intervensjon. For det andre var det hermed bevist at det var mulig å fjerne skillet mellom kunstner og tilskuer. For det tredje ble hykleriet i prestisjen til den etablerte kunstinstitusjonen avslørt. Hele

byens elite av kulturpersonligheter fikk – omtrent som i eventyret om keiserens nye klær – vist sitt sanne jeg som «selvopptatte, passive forbrukere av kultur». (Lee 2007, s. 12).

«Kunstnerkritikk» ble gjerne framført ved hjelp av denne typen virkemidler. I historien om etterkrigstidens ny-radikalisme går de stadig igjen – fra letteristenes proklamasjon om Guds død under påskemessen i Nôtre Dame i Paris (1950) til provoenes aksjoner under bryllupet til prinsesse Beatrix i Amsterdam (1966) – til yippienes forsøk på å skape kaos på New York-børsen ved å drysse dollarsedler fra galleriet, eller drive ut demoner fra Pentagon-bygningen, som de med det samme skulle få til å lette (1967). Velkjent i norsk sammenheng er skandalen på Høvikodden (1969), da kunstnere som senere organiserte seg mer formelt i gruppa GRAS (Per Kleiva, Willibald Storn m.fl.) valgte å kommentere den konservative kritiker Erik Egelands foredrag «Hva skal vi med kunst i dag?» med å krype rundt på gulvet og bjeffe som «borgerskapets lydige bikkjer», og ønske publikum «faen i vold» ved blant annet å pisse på scenen (Førland og Korsvik 2006, s. 33).

Protestbevegelsene på slutten 1960-tallet var riktig nok ikke bare av denne kunstnerkritiske typen. Som blant andre Adlington har poengtert, var det en splittelse blant de opprørske med hensyn til hva slags revolusjon som skulle finne sted. Skulle det være en revolusjon «innenfra», dvs. en kulturell revolusjon som først og fremst søkte endring av handling og tankemønstre, eller skulle det finne sted en «ytre» revolusjon som tok sikte på endring av det politiske system og samfunnets mange institusjoner? Uavhengig av dette skillet, hevder Adlington, viser studier av perioden at «all parties set considerable store by the deployment of novel and imaginative means for expressing their ideas and aspirations» (Adlington 2013, s. 13). Begrepet «expressive politics» er derfor særlig velegnet til å beskrive «the many facets of 1960s protest and dissent ... which in general demonstrated a particular attention to the stylistic aspects of communication – an expressive surplus, as it were, to the purely instrumental business of getting a message across» (ibid.).

Sosiologen Henri Lefebvre, som hadde stått både situasjonistene og letteristene nær, bemerket et slikt overskudd som påfallende kjennetegn ved nær sagt alle politiske aktiviteter under mai-oppstanden i Paris – i form av «a sparkling animation – celebration, humor, elements of playfulness (always directly related to action and political life) – blended with demands and aspirations, crystallizing them and channelling them against a repressive environment» (Lefebvre 1969, s. 116). Slik oppsto nye, fantasifulle former for politisk handling og aktivisme som i heldige tilfeller resulterte i hva Horn har beskrevet som «a creative unity of art and politics» (Horn 2009, s. 42). I følge Berman var mange av 1960-årenes store politiske markeringer nettopp «remarkable works of kinetic and environmental art, in whose creation millions of anonymous people took part»; i denne fornyelsen av det politiske språket var det klart at «the experiments of our generation's modern artists had shown us the way» (Berman 1982, s. 321–322).

I dette var det en sammenheng like fra den letteristiske internasjonale og lignende avantgardistiske initiativer tidlig på 1950-tallet til bevegelser med bredere appell og mer alminnelig livsstils-budskap femten år senere. I sin selvbiografi understrekte yippie-aktivisten Abbie Hoffman samme slags enhet mellom kunst og politikk:

«No need to build a stage, it was all around us. Props would be simple and obvious. We would hurl ourselves across the canvas of society like streaks of splattered paint. Highly visual images would become news and rumor-mongers would rush to spread the excited word ... For us, protest as theater became natural. We were already in costume » (Hoffman 1982/2000).

Nyere studier av radikale kunstnergrupper har vist at enkelte tidligere, godt etablerte antakelser om ungdomsopprøret og protestbevegelsene på 1960- og 70-tallet ikke helt strekker til. For eksempel synes de å vise at «1968» ikke bare var et generasjonsoppgjør, men like mye et resultat av tanker og holdninger med opphav på 1950-tallet blant venstreorienterte kunstnere og intellektuelle (Adlington 2013, Pas 2007, Horn 2009, Boltanski & Chiapello 2007). I tillegg viser disse studiene at radikale kunstnergrupper var ansvarlige for å ha endret innretningen på den politiske opposisjonen i sin samtid med fornyet oppmerksomhet om individuell frihet, seksualitet og kulturell dissens (Lee 2007, s. 29). De bidro også til å gjenopplive debatten om forholdet mellom kunst og politikk og ideen om å revolusjonere selve det daglige liv, hvilket skulle vise seg å bli sentrale komponenter i ungdomsopprøret og protestbevegelsene mot slutten av 1960-tallet (Lee 2007, Adlington 2013, Pas 2007, Horn 2009). Brown og Anton oppsummerer det hele slik:

«One of the main points of genesis of the protest movements of the 1960s was the attempt of a bohemian intelligentsia, motivated by theories drawn from the artistic avant-garde, to reinvent the political along new lines. The influence of doctrines like Situationism, and the actions, manifestos, and «happenings» of groups like Provo, COBRA, and Fluxus, had momentous consequences across the various movements of «1968»» (Brown & Anton 2011 s. 3).

Innenfor rammene av denne oppgaven vil det føre for langt å forsøke å gi en utførlig empirisk oversikt over disse miljøene og bevegelsene. Her får det greie seg med denne raske skissen. I stedet vil jeg gå inn på det som kan regnes som den sentrale teoretiske sammenfatning av mentaliteten de alle kan sies å ha representert. Herbert Marcuse skrev noen av sine mest innflytelsesrike tekster som forsøk på å forstå hva slike bevegelser var uttrykk for og for å klargjøre hvilke perspektiver de åpnet for. Hans frigjøringsfilosofi bygde på en fremmedgjøringskritikk inspirert av den unge Marx, radikalisert og fordypet gjennom en nytolkning av Freud. I denne filosofien var kunsten et kjernepunkt.



### 6.3. Den estetiske dimensjon

Marcuse hevdet at en radikal forandring av det eksisterende samfunn forutsatte en endring av selve den biologiske dimensjonen der «menneskets vitale, imperative behov og tilfredsstillelser gjør seg gjeldende» (Marcuse 1969 s. 31). I det moderne overflodssamfunn produseres og reproduseres en «instinktmessig struktur» blant de utbyttede, og denne strukturen tilsier at de utbyttede selv har en «fast interesse i det bestående systemet» (s. 30).

Når en bestemt moral blir etablert som «en norm for sosial adferd», er det ikke tilstrekkelig å gjøre rede for hvordan den blir «internalisert» i bevisstheten, for den opererer også som en «norm for organisk adferd». Organismen «mottar og reagerer på bestemte stimuli og «ignorerer» og tilbakeviser andre i samsvar med den internaliserte moralen som på denne måten fremmer eller hindrer at organismen fungerer som en levende celle i vedkommende samfunn» (s. 23). Når mennesket blir ensidig utviklet for å tilfredsstille det økonomiske system på bekostning av egne organiske behov, innebærer det at selve menneske-organismen blir lemlestet.

De grunnleggende årsakene til menneskets situasjon i vår tid er økonomiske og politiske, hevdet Marcuse. Men økonomisk og politisk endring vil ikke være tilstrekkelig til å gjøre ende på denne situasjon. Systemet har ikke bare har formet den klare bevissthet, men også de innerste impulsene og instinktene. Dermed har det utviklet seg en mennesketype som rett og slett ikke er i stand til – verken fysiologisk eller psykologisk – å «erfare ting og hverandre, utenfor sammenhengen av vold og utbytting» (s.40) – en aggressiv mennesketype som ikke har de grunnleggende forutsetninger som skal til for at et sosialistisk samfunn – et samfunn som er «lyst, vakkert og lekent», skal kunne bli en realitet.

Samfunnet har altså «invaded even the deepest roots of individual existence, even the unconscious of man», skrev Marcuse (1967/2015 s. 183). Å frigjøre seg fra de rådende tilstander av «herredømme og slaveri» innebar at forsøk på å «get at the roots of society in the individuals themselves» (Ibid.). Det måtte finne sted en rent ut instinktmessig forandring, slik at en ny sensitivitet og en ny slags bevissthet, dvs. en helt annen mennesketype, kunne utvikle seg. Det var nødvendig at den nye typen menneske spontant fornektet selve ytelsesprinsippet som styrer det etablerte samfunn, hevdet Marcuse. Det måtte ha kvittet seg med all den aggressiviteten og brutaliteten som er iboende i organiseringen av det etablerte samfunn, og med dets hykleriske puritanske moral, og rent biologisk sett ikke lenger være i stand til å utkjempe kriger og påføre andre lidelse – men i stedet kunne oppleve glede og nytelse med god samvittighet uten å føle skyld og skam, og være innstilt på å arbeide, både kollektivt og individuelt, for sosiale og naturlige omgivelser hvor en eksistens av denne typen kunne bli mulig. (Marcuse 1967/2015 s. 184).

Den nye mennesketyperen var altså «negasjon av hele det Bestående, dets moral, kultur» – et resultat av nye behov som er kvalitativt forskjellig fra og i direkte opposisjon til de aggressive og

repressive behov som rår i det kapitalistiske samfunn. Slik sett var det også, paradoksalt nok, en forutsetning for utviklingen av et samfunn «hvor det sanselige, det lekne, det rolige og skjønne blir eksistensformer og dermed selve samfunnets Form» (Marcuse 1969 s. 41). Det nye menneskets virkelighet var en estetiske virkelighet: «society as a work of art» (Marcuse 1967/2015 s. 185).

I det framtidige sosialistiske samfunn ville motsetninger av typen teknikk vs. kunst og arbeid vs. lek kunne forenes, hevdet Marcuse. Nødvendighetens rike ville ikke lenger skille seg fra Frihetens rike. Splittelsen mellom subjekt og objekt og mellom menneske og natur vil bli helet, og libidoet vil bli satt fri fra sine bindinger. I det kjente essayet *Om frigjøring* (1969) ble dette perspektivet utdypet:

«Teknikk vil da tendere mot å bli kunst, og kunsten ville tendere mot å forme virkeligheten. Motsetningen mellom fantasi og fornuft, høyere og lavere evner, poetisk og vitenskapelig intelligens ville forenes i skapelsen av et estetisk ethos» (Marcuse 1969 s. 39).

Den estetiske dimensjonen som her kommer til syne var av vesentlig betydning i Marcuses tenkning. Slik han så det, kunne kunsten både være en kilde til frihet i sin sublimerte kulturelt utviklede form – og selve samfunnsformen «hvor i mennesket og naturen kommer til seg selv, til fullbyrdelse», dvs. i samfunnets «desublimerte politiske, eksistensielle form» (Marcuse 1969 s.) Som det heter i *Den estetiske dimensjon*: «Hvis folk var frie, ville kunsten være frihetens form og uttrykk» (1978/1980 s. 85).

Alt ligger til rette for at slik frigjøring skal kunne finne sted, hevder Marcuse. De materielle, teknologiske og intellektuelle forutsetningene er der allerede. Det avgjørende er dermed å «gi det tekniske fremskritt en nye retning» dvs. utvikle en ny «frigjørende teknologi» (Marcuse 1960 s. 245). I moderne tid har teknikken blitt til en form for ideologi som obstruerer frigjøring. Så lenge den står i profittens tjeneste, og får sine diktater fra markedet, er den «et instrument for destruktiv politikk» (Marcuse 1960 s. 245). Men teknikken trenger ikke være destruktiv, den kan i stedet bli «et instrument for en fredelig tilstand», hevder Marcuse, «et «organon» for «kunsten å leve»» (s.256). Dette forutsetter imidlertid en helt ny idé om praktisk- teoretisk fornuft. Historisk sett har fornuftens rolle vært å «undertrykke eller til og med ødelegge trangen til å leve, leve bra og leve bedre» (Marcuse 1960 s. 246). Hvis den i stedet skal kunne få den funksjon at den «fremmer kunsten å leve» (s. 246), må det finne sted en total omforming av den teknisk-vitenskapelige fornuft. Utfordringen blir å få den tekniske eksperimentering og den vitenskapelige utforskning til å begynne å leke med de hittil uante muligheter som ligger i mennesker og ting, i samfunnet og naturen, og som til nå har vært metodisk forhindret og skjult. (Marcuse 1967/2015 s. 185).

Fantasien må få anledning til å utfolde seg som en produktivt-skapende kraft i de samfunns- og naturtransformerende prosessene. Den vil da kunne fungere som «formidler mellom de rasjonelle evnene og de sansemessige behovene» og på den måten bli «praktisk» i samme vending som den blir «produktivt» frigjørende (Marcuse 1969 s. 47).

Om teknikken altså skulle anta kunstens preg, ville den kunne «oversette den subjektive sensibilitet til objektiv form, til virkelighet» (Marcuse 1969 s. 39-40). Dette betyr at «ideen om det gode liv», som kunsten gjør anskuelig og alltid på en eller annen måte påkaller bilder av, får et «økende realistisk innhold». Som kunstutfoldelse vil den teknologiske utvikling kunne redusere avstanden mellom realpolitikk og utopisk forhåpning – eller, sagt på en annen måte: «på teknologisk basis blir det metafysiske mer og mer fysisk» (Marcuse 1960 s. 248).

Kunsten kan ikke endre verden, slår Marcuse fast, men den kan bidra til å «endre bevisstheten og driftene hos menn og kvinner som kan forandre verden» (Marcuse 1978/1980 s. 45). Den kritiske funksjonen til kunsten, ligger da ikke i noe bestemt budskap, men i selve den estetiske formen. Det avgjørende er nettopp det som definerer kunsten som kunst, altså «omforming av et gitt innhold til et selvtilstrekkelig hele» (s. 22). Kunstverket har, som helhetlig form, en selvstendighet overfor det positive gitte, dvs. det distanserer seg på denne måten fra virkeligheten som den foreligger, og får «betydning og sannhet i seg selv» (s. 22). Slik blir det mulig å se verden på ny «samtidig som den anklages»: «Virkelighetens vesen trer frem bak det ytre skinn: menneskets og naturens undertrykte muligheter» (s. 22). Ut av dette skapes det en «motbevissthet», den er «negasjonen av den realistisk-konformistiske bevissthet» (s. 23)

Den estetiske form er altså et «redskap til gjenkjennelse og anklage» (s.23). Slik er det med all (god) kunst, helt uavhengig av hva den søker å fremstille. Det er ikke et bestemt innhold som gjør at kunsten kan ha slike virkninger, men den estetiske formen som sådan.

Kunsten står nemlig, ifølge Marcuse, i en særstilling i samfunnet. På den ene siden kan den, i kraft av den estetiske form, distansere seg fra det positive gitte; på den andre siden er adskilt fra den materielle produksjonsprosessen. Denne særlige stillingen har fungert som et tilfluktssted fra de herskende forhold og dermed også som et egnet utgangspunkt for fornektelsen av disse forhold. Denne kunstens autonomi gjør at kunsten kan «frigjøre seg fra det gitte språk og adferdsunivers» og «avmystifisere» den virkeligheten som ellers blir reproduisert gjennom den materielle produksjonsprosessen (1978/1980 s. 20).

Kunsten har sitt «eget språk», det «meddeler sannheter som ikke kan meddeles i noe annet språk», hevder Marcuse (ibid s. 24). Den kan åpne opp for en ny erfaringsdimensjon «som ikke er tilgjengelig for annen erfaring» (Ibid. s. 84), og hvor det herskende realitetsprinsippet ikke lenger har kontroll over menneskene, naturen og tingene. På den måten kan den utfordre de

rådende maktens enerett til å definere virkeligheten – og dette er den alene om: Det er kun i en distanserende form at «de undertrykte og forvrengte muligheter kan uttrykkes» (s. 24), dvs. det er kun gjennom autentiske kunstverk.

Kunsten kan altså, som teknologien, skape «et nytt univers for tanke og praksis», skriver Marcuse (1960, s. 257). Det kunstneriske univers skiller seg imidlertid fra det tekniske ved dette, at det er en illusjon, et «vakkert skinn» – men det er ikke dermed sagt at det er virkelighetsfremmed og virkningsløst, for dette skinnen er «et skinn av en virkelighet som eksisterer som en trussel mot og et løfte fra den etablerte virkelighet» (Marcuse 1960 s. 257).

Kunsten gjør oppmerksom på «det uinnfridde» ved tingenes tilstand, dvs. den «avslører undertrykte og tabubelagte dimensjoner av virkeligheten: frigjøringsaspekter» (Marcuse 1978/1980 s. 32). Den splintrer den dagligdagse erfaring, samtidig som den «foregriper et annerledes realitetsprinsipp» ved at den fremmaner «en fest av sanselighet» (Ibid. s. 32-33).

Den «kjemper mot tingliggjørelsen ved å få den forstenede verden til å tale, synge og kanskje danse» (Ibid. s. 85).

Marcuses arbeider utgjorde en radikal kritikk av det moderne samfunn; dette gjorde ham til en av periodens mest inflytelsesrike tenkere og til en yndling for det nye venstre. Ved at han allerede på 1950-tallet la slik vekt på frigjøring av de lekende, allment erotiserende impulser, kom han, som Douglas Kellner har poengtert, til å «anticipate the ethos of the 1960s counterculture»; med tiden skulle han framstå som student- og ungdomsopprørets kanskje mest populære profet (Kellner 2007 s. 32). Punktet der de forskjellige kritiske og utopiske perspektivene kom sammen i tekstene hans, var nettopp begrepet om «den estetiske dimensjon».

#### **6. 4. Kunst som livsutfoldelse**

Erich Fromm hevder, ikke ulikt Marx og Marcuse, at «for å føle seg hjemme i verden må mennesket ikke bare forstå den med sitt hode, men med alle sine sanser, sine øyne, ører, med hele sin kropp.» Hva et menneske tenker med hjernen sin, «må det leve ut med kroppen» (Fromm 1955/1970 s. 311). Den som evner dette, dvs. den som er i stand til å fatte verden med sine sanser, kan også skape «kunst og rituale, sang, dans, drama, maleri, skulptur» (Fromm 1955/1970 s. 311-312).

Her er det ikke tale om kunst i snever forstand, som en spesialisert aktivitet for en bestemt profesjon, men om kunst i «bred og generell forstand», som livspraksis. «Kollektiv kunst», som Fromm velger å kalle det, innebærer å «møte verden med sansene på en meningsfylt, forseggjort, produktiv og aktiv måte, som bidrag til et fellesskap» (Fromm 1955/1970 s. 312). Kunstnerisk utfoldelse av dette slaget skiller seg fra kunst i moderne forstand. Moderne kunst er, både i produksjon og forbruk, individualistisk, mens «kollektiv kunst» er noe som deles med andre; det

muliggjør følelsen av samhörighet mennesker imellom på en «meningsfylt, rik og produktiv måte» (Ibid.). Det dreier ikke om «en «fritidssyssel» som så å si kommer «i tillegg til» den praktisk-nyttige tilværelsen, men snarere om en «integrerende del av» denne tilværelsen (Ibid.).

Kunst i slik «bred, generell» forstand tilsvarer et grunnleggende behov i mennesket som, om det ikke skulle bli oppfylt, vil få negative konsekvenser av typen utrygghet og engstelse. Skapende muligheter blir liggende uutviklet, mennesket stagnerer i en passivt konsumerende og adaptiv væremåte. «For å vokse ut av den reseptive holdning», skriver Fromm, «og over i den produktive, må mennesket finne kunstnerisk samhörighet med omverdenen, ikke bare filosofisk eller vitenskapelig. Byr kulturen ikke på muligheter for en slik realisering, vil gjennomsnittspersonen ikke utvikle seg ut over sin markedsholdning, sin tilbøyelighet til å ta imot ting» (Fromm 1955/1970 s. 312-313).

Mangelen på slike muligheter er et kjernepunkt i Fromms samfunnskritikk. Moderne kultur er en kultur av forbrukere, slår han fast; de er nedsløvet av «kulturindustrien», «fremmedgjort» og preget av en «falsk bevissthet». Det finnes ikke lenger muligheter til «meningsfylt og medopplevende kunstnerisk utfoldelse» (From 1955/1970 s. 313). Som et resultat av de mangeltilstander som melder seg under slike forhold, søker mennesket diverse erstatningstilfredsstillelser som nok er enkelt tilgjengelige, men også sløvende eller til og med skadelige. Det prøver å unnsnippe, hevder Fromm, ved hjelp av «drikk, kino, dagdrømmer, forbrytelser, nevroses og galskap» (ibid.). Dette skjer som følge av at «kunsten i bred og generell forstand, som en del av alles liv, har mistet sin plass i vår verden» (Fromm 1955/1970 s. 312).

Et «sunt samfunn» forutsetter ifølge Fromm at det finnes muligheter for «kollektiv utfoldelse av våre totale personligheter». Intellektet er ikke nok i seg selv; det må forenes med de sanselig-intuitive og følelsesmessige formene for opplevelse og erkjennelse. Men dette kan bare skje gjennom en form for utfoldelse som er kunstnerisk «i bred, generell forstand», og derfor også grunnleggende sosial, ikke privat individuell. «Skal et atomistisk samfunn omdannes til et fellesskap», skriver Fromm, «må det først bli muligheter for folk til å synge sammen, spasere sammen, danse sammen, beundre noe sammen – vel å merke sammen, og ikke, for å bruke Riesmans poengterte uttrykk, som medlem av en «lonely crowd» «(ibid.).

«Ekte fellesskap» realisert som «kollektiv kunst» er hos Fromm selve definisjonen av det «sune samfunn». For at noe slikt skal kunne bli en realitet, må det begynne i leken i barnehagen, og fortsette i skolen og senere i arbeidet i andre nyttige og seriøse gjøremål. (Ibid.). Denne «åndelige omdanningen» av samfunnet, og den motsvarende restrukturering av samfunnets mange forskjellige institusjoner, må skje på alle områder samtidig, hevder Fromm: i den industrielle og politiske organiseringen, i skoleverk og kulturliv (Fromm 1955/1970 s. 315). Da, og bare da, vil forskjellig slags «felles kunstnerisk utfoldelse» kunne «komme i gang på fabrikkene, i skolen, i små

politiske diskusjonsgrupper og i landsbyen» og i samfunnet forøvrig (Fromm 1955/1970 s. 314). Frigjøringen av menneskets muligheter består nettopp i dette, at arbeid og annet hverdagsliv blir omdannet til kreativt rituell virksomhet med grunnleggende estetisk preg.

### **6.5. Den kreative klasse**

1960-talls-radikalismens «kunstnerkritikk» kunne i sin tid gi inntrykk av å representere en farlig opposisjonell kraft. Ideen om «frigjort» arbeid som estetisk praksis syntes uforenlig med tvangsførmene i kapitalismen, særlig i moderne byråkratisert og industrialisert versjon. Motstand mot spesialisering, standardisering, hierarkier og effektivitets-jag ble av de fleste, både radikale og konservative, oppfattet som farlig undergravende virksomhet. Hyllesten til verdier som individualitet, spontanitet, sanselighet, fantasi m. v. syntes å uttrykke noen utopiske forhåpninger som umulig kunne være annet enn system-overskridende.

50 år senere er alt dette kommet i et annet lys. «Kunstnerkritikken» er i hovedtrekk videreført, men av kapitalismens forvaltere snarere enn dens utfordrere, og som legitimerende ressurs snarere enn som avsløring og fordømmelse. Fremdeles dreier det seg om kamp mot utvendig tvang (i form av rutiner, konvensjoner, autoriteter) for å kunne gi størst mulig frihetsrom til selvtutfoldelse og selvutvikling (gjennom spontanitet, originalitet, intuisjon) – men nå for å kunne mestre «fleksibiliteten» i et system som er innstilt på kontinuerlig «omstilling» og for å kunne mobilisere tilstrekkelig «kreativitet» for et system som synes avhengig av mer eller mindre permanent «innovasjon». I tilbakeblikk kan 1960-tallets radikale oppbrudd synes å ha pekt fram mot en kultur for ledelse og motivasjon som i årene etter 1980 har vokst fram til en dominerende posisjon: I den grad den anti-kapitalistiske «kunstnerkritikken» oppnådde resultater, var det mest på utilsiktet vis, idet den så å si beredte grunnen for en mer eller mindre påkrevd kulturell modernisering av kapitalismen.

Disse sammenhengene framgår på tilnærmet eksemplarisk vis av arbeidet til sosiologen Richard Florida. Moderne arbeids- og organisasjonsliv har i løpet av de siste tre-fire ti-årene gjennomgått en grunnleggende forandring, påstår han. I bestselgeren *The Rise of the Creative Class* fra 2002 illustrerer han dette med et tankeeksperiment: Hva om vi tok en mann fra rundt 1900 og satte han inn i tiåret 1950, og en mann fra 1950-tallet og satte han inn i vår tid – hvem av de to ville i størst grad følt seg som en fremmed? Ifølge Florida er det – til tross for at det helt klart fant sted større og mer betydelige endringer i de teknologiske og materielle forhold i den første perioden – avgjort den siste. «Someone from the early 1900s», skriver han,

«would find the social world of the 1950s remarkably similar to his own. If he worked in a factory he might find much the same divisions of labor, the same hierarchical systems of control. If he worked in an office, he would be immersed in the same bureaucracy, the same climb up the corporate ladder. He would come to work at 8:00 or 9:00 AM and leave promptly at 5:00, his life neatly segmented into compartments of home and work. He would wear suit and tie. Their values and office politics would hardly have changed ... The tempo of his life would be structured by the values and norms of organizations. He would find himself living the life of the «company man» so aptly chronicled by writers from Sinclair Lewis and John Kenneth Galbraith to William Whyte and C. Wright Mills» (Florida 2012 s. 3-4).

Mannen fra 1950-tallet derimot, som i tankeeksperimentet blir plassert i vår tid, ville opplevd langt mer dyptgripende endringer i de sosiokulturelle forhold. Etter alt å dømme ville han blitt «quite unnerved by the dizzying social and cultural changes that had accumulated between the 1950s and today» (s. 4). På arbeidsplassen ville han blant annet opplevd at folk kledde seg annerledes, mer uformelt, for eksempel i fritidsklær. Han ville opplevd at folk på kontoret kunne komme og gå mer eller mindre som de ville, eller at kvinner og mennesker med annen hudfarge (enn hvit) kunne fylle lederstillinger og andre betydningsfulle posisjoner i bedriften. Han ville også lagt merke til at individualitet og selvtutfoldelse blir verdsatt langt høyere enn en konform innstilling til etablerte normer. Han ville altså ha oppdaget, mannen fra 1950-tallet, at han var blitt kastet «into a time when lifestyles and worldviews are most assuredly changing – a time when the old order has broken down, when flux and uncertainty themselves seem to be part of the everyday norm» (Florida 2012 s. 5).

Til grunn for denne forandringen ligger fremveksten av en ny samfunnsklasse, hevder Florida, nemlig «den kreative klasse». Denne klassens vekst og betydning er et svar på den økende etterspørselen etter kreativitet i moderne økonomi. Siden kreativitet nå visstnok er selve drivkraften i økonomien, er den kreative klasse blitt den dominerende samfunnsklassen i vår tid. Ifølge Florida er det den som setter standarden, den som framviser idealet. Grunnen til dette er at vi både i arbeidet og på andre områder i livet «value creativity more highly and cultivate it more intensely than we have ever before» (ibid.).

Oppvurderingen av kreativitet medfører grunnleggende endringer i hvordan både arbeidet og samfunnet for øvrig blir organisert, hevder Florida. På arbeidsplassen er tidligere ekskluderte grupper av typen eksentrikere og avvikere («nonconformists») plutselig kommet i en særstilling. Deres kompetanse er avgjort etterspurt. Den avantgardistiske kunstnertypen er blitt det nye idealet, bohemen er den nye mønster-ansatte, skal vi tro sosiologen. Med dette har kapitalismen «pulled off yet another astonishing mutation: taking people who would once have been viewed as bizarre mavericks operating at the bohemian fringe and placing them at the very heart of the process of

innovation and economic growth» (Florida 2012 s. 7). Dette gjelder for samfunnet generelt, påstår Florida. «Det kreative menneske» blir ikke lenger tatt for å være en oppvigler, eller en umoralsk unnasluntrer som undergraver det etablerte samfunn, men som «the new mainstream».

Med henvisning til Ronald Ingleharts ambisiøse forsøk på å påvise en generell overgang til «post-materialistiske» verdier i rike, avindustrialiserte vestlige land – slik at sansen for «economic and physical security» nå litt etter litt blir erstattet av en ny sans for «self-expression, subjective well-being, and quality of life» (Inglehart i Florida 2012 s. 61) – forsøker Florida å sannsynliggjøre at et dyptgripende kulturelt skifte er på gang. Konservative krefter stiller seg kritisk og avvisende til dette skiftet. De beskriver utviklingen som hedonistisk, narsissistisk og samfunnsoppløsende eller -nedbrytende. Men de overser et viktig forhold, innvender Florida, nemlig at

«the Creative Class isn't subversive through and through – far from it. On the one hand, its members have taken what look to be alternative values and made them mainstream: by making nonconformity mandatory, they've instilled a new kind of conformity. On the other hand, many of its strongly held values – such as its commitment to meritocracy and to hard work – are quite traditional and system reinforcing in and of themselves» (Florida 2012 s. 61).

Det som særlig kjennetegner medlemmer av den kreative klasse er, ifølge Florida, at de verdsetter individualitet og fri livsutfoldelse. De tilpasser seg ikke uten videre krav og direktiver fra organisasjoner og institusjoner, og de motsetter seg tradisjonelle «gruppeorienterte» normer. Slik har det alltid vært med kreative mennesker av typen eksentrisk kunstner eller vitenskapsmenn, men nå er det blitt langt mer utbredt og gjennomgripende. «In this sense», skriver Florida, «the increasing nonconformity with organizational norms may represent a paradoxically new mainstream value» (Florida 2012, s. 56).

Like sentrale verdier er mangfold og åpenhet. «Diversity» skriver Florida, «is simply something they value, in all its manifestations» (s. 57). Derfor er det viktig for den kreative klasse med omgivelser som er åpne for forskjell og annerledeshet av ethvert slag, enten det gjelder kjønn, rase, etnisitet eller seksuell legning. Kreative mennesker er som regel villige til å flytte på seg, men de flytter dit hvor de trives best, og det er ikke nødvendigvis der hvor de best betalte jobbene befinner seg. Attraktive er først og fremst de stedene hvor mulighetene for individualitet og livsutfoldelse er størst, hvor mangfold tolereres og personlig vekst stimuleres, og hvor et rikt og stimulerende kulturliv er å finne. Fra bedriftenes og lokalsamfunnets synspunkt innebærer dette at forholdene må legges til rette for utvikling av mangfold og åpenhet. Lykkes de ikke med dette, går



de sannsynligvis glipp av sin viktigste ressurs, nemlig de kreative menneskene, noe som igjen vil føre til lav eller ingen økonomisk vekst og alt hva dette medfører.

Sammenhengen mellom kreativitet og økonomisk vekst gir samfunnsgeografiske utslag, hevder Florida. «Regions with greater concentrations of the Creative Class are more likely to become economic winners» (Florida 2012 s. 203). Områder hvor denne klassen er sterkt underrepresentert, opplever på den andre siden økonomisk stagnasjon eller krise, med lav eller ingen vekst i produktivitet eller lønnsnivå.

En indikasjon på om et område er tolerant, og dermed et potensielt fruktbart område å drive forretninger i, er om det har en høy andel av mennesker med homofil legning, hevder Florida:

«We see a strong and vibrant gay community as a solid leading indicator of a place that is open to many different kinds of people. If gays feel comfortable in a place, then immigrants and ethnic minorities probably will too, not to mention eggheads, eccentrics, and all the other non-white-bread types who are the sources of new ideas» (Florida 2012 s. 238).

Det samme gjelder for steder hvor en høy andel av befolkningen er kunstnere. Der det er en opphopning av mennesker av «bohem-typen», er det også en opphopning av moderne teknologisk kunnskap, og følgelig økonomisk vekst. Floridas «Bohemian Index» peker mot samme forhold som hans Gay Index:

«Five of the top ten and twelve of the top twenty Bohemian Index regions numbered among the nation's top twenty high-technology regions. Eleven of the top twenty Bohemian Index regions ranked among the top twenty most-innovative regions» (Florida 2012 s. 241).

En relativt høy forekomst av homofile og bohemer medfører generell økonomisk vekst i et gitt område – om ikke annet, så fordi det kommuniserer til omverdenen at dette er et område hvor mangfold blir akseptert og eksentrisiteter blir verdsatt – slik at kreative mennesker av alle slag kjenner seg tiltrukket.

Oppskriften på økonomiske suksess er i dag, ifølge Florida, hva han kaller de tre T'ene: teknologi, talent og toleranse. «The most successful places put all the 3T's together», hevder han (Florida 2012 s. 233). For selv om – som blant andre Schumpeter og Marx har hevdet – teknologiske fremskritt er helt avgjørende for en kapitalisme som stadig trenger å revolusjonere seg selv, er ikke teknologi i seg selv tilstrekkelig. Kreativitet er vel så viktig, og kreativitet kommer ikke av seg selv, den må motiveres og stimuleres på mange forskjellige måter.

Hva dette innebærer i praksis, er ikke riktig klart ennå. Slik Florida ser det, står vi på terskelen til en ny sosio-økonomisk orden. Problemet er at vi ennå ikke har klart å løsrive oss fra den gamle. Som alle epokegjørende endringer, er også denne full av utfordringer, vanskeligheter, vinnere og tapere. Utgangen på det hele er uviss. Slike endringsprosesser er et tveegget sverd, hevder Florida. På den ene siden slippes det løs store mengder energi slik at nye veier mot vekst og velstand åpnes opp. På den andre siden innebærer det mye slit og motgang og økte forskjeller mellom folk. «We are in the midst of a painful and dangerous process and one that is full of unknowns» (s. xiii). Selv tror Florida at en ny og bedre sosio-økonomisk orden kan bli utfallet på det hele, men han tar det ikke for gitt. Den nye vil ikke oppstå av seg selv. Den kreves nye institusjoner, nye former for sosial samhörighet og en ny måte å leve på (Florida 2012 s. xiii-xiv). «The essential task before us», skriver han, «is to unleash the creative energies, talent, and potential of everyone – to build a society that acknowledges and nurtures the creativity of each and every human being» (Florida 2012 s. xi).

Kreativiteten må altså frigjøres. Hver enkelt av må få utvikle sitt fulle potensiale, og samfunnet må, med alle sine institusjoner, ordnes slik at dette kan bli mulig:

«We must shift from a way of life that valorizes consumption, in which we take our identities from the branded characteristics of the goods we purchase, to one that enables us to develop our talents and our individuality, to realize our truest selves through our work and other activities. Our fledgling Creative Economy needs to give way to a fully Creative Society, one that is more just, more equitable, more sustainable, and more prosperous: our economic future depends on it» (Florida 2012 s. xiv).

Mye av det som Florida skriver, kunne nesten like gjerne vært skrevet av Fromm eller Marcuse. Her er en lignende feiring av radikal individualisme, samt alle verdier forbundet med den, og en lignende avvisning av alt som er tilstivnet, utvendig og hemmende. Løftet om en grunnleggende fornyelse er mye av det samme, og rådet om å forberede seg på en vanskelig overgangstid. Både med tanke på verdiene som står på spill og med tanke på strukturen i det historiske endringsperspektiv, kan Floridas sosiologi synes å være en slags «kunstnerkritikk» som er blitt omfunksjonert med sikte på nye formål og tilpasset nye omstendigheter.

### **6.5.1. Eksempel 3: Kunst og næring**

Anne-Britt Gran og Donatella De Paoli, organisasjonsforskere fra BI, har notert seg at næringslivet i dag orienterer seg mot kunstfeltet. «Man har oppdagat at der kunstnerene befinner seg, skjer det innovasjon og næringsutvikling» (Gran & DePaoli 2005 s. 17). Når stadig fler bedrifter bruker penger på innleide kunstnere, «betyr det at kunstnere er i ferd med å innta rollen til tidligere lederkonsulenter.» De «har både verdier og kompetanser som næringslivet søker» (Ibid.). Særlig er

det «kunstfeltets iboende kraft som impuls til utvikling, fornyelse og opprør hos mennesker» som virker interessant. Av bildende kunstnere kan man for eksempel lære å «skape et bilde som på en eller annen måte viser virksomhetens personlighet og sjel» (Ibid.). Av teaterregissører kan man lære å være «kreativ under press». (Gran & DaPaoli 2005 s. 117). Gjennom teatersport kan man lære seg improvisasjonsteknikker som gjør et mulig å «løse opp blokkeringer og skape basis for kreativitet...» (Ibid.).

«Når folk går inn i en lekende og kommuniserende prosess, skjer det forandringer både kroppslig og kognitivt. Impulser fra det kroppslige gjør at blokkeringer løses opp og mennesker interagerer både mer og på en annen måte. Det kan skape mer åpenhet og følsomhet for andre, og ikke minst en mer lekende holdning til stivnede tanke- og følelsesprosesser» (Gran & DaPaoli 2005 s. 117-118).

I SINTEF-rapporten *Kunst og næring* (2009), som er utarbeidet på oppdrag for Nærings- og handelsdepartementet, argumenteres det på lignende vis for økt bruk av kunstfaglig kompetanse i bedrift- og næringslivet. Det større bakteppet for prosjektet er «den økende interessen» for «det som skjer i forholdet mellom kunst, kultur og næringsliv» (Ervik et al. 2009, s. 4). Med utgangspunkt i konkrete eksempler fra norsk virkelighet viser rapporten, ifølge forfattere, at kunsten kan «bidra til å utvikle menneskers og virksomheters skapende kraft» (s. 63) og slik føre til verdiskaping og en innovativ praksis for bedriftene.

Det listes opp fire områder hvor kunstfaglig kompetanse kan være til stor nytte: 1. utvikling av produkter, tjenester og opplevelser, 2. identitetsutvikling og omdømmebygging; 3. ferdighetsutvikling i kommunikasjon og kreativitet, og 4. organisasjons- og ledelsesutvikling.

Når det gjelder utvikling av produkter og tjenester, kan kunstneren bidra med en unik kunnskap om emner som for eksempel «lyd, komposisjon, bilder, form, mønstre, farger, rom etc.», som «i kombinasjon med kunnskap om menneskers brede sanseregister og skaperkraft» kan føre til kreativitet, nytenkning og dermed også originalitet i «ulike produkt- og tjenestesammenhenger» (s. 15). Dette kan resultere i helt nye produkter eller i «en ny opplevelse av et kjent produkt/tjeneste» (ibid.). Kunstnerens særegne tilnærming kan videre ha den effekt at bedriften blir stimulert til å tenke nytt om egen skapende virksomhet. «Man kan se på dette som en tjenesteleveranse inn mot bedrifters innovasjonsprosesser» (ibid.).

Spørsmålet om identitetsutvikling blir berørt når for eksempel et unikt design gir forbrukeren en ny og annerledes opplevelse av produktet og den sammenheng det er en del av. Dette, understreker rapporten, «knytter an mot mennesker i dag og deres behov for å uttrykke sin egenart, sin identitet» (s. 16). Slik er det både med produktet og med bedriften selv. Bedriftene må i større grad enn før appellere til, ikke bare forbrukerne, men også «aksjonærer, underleverandører,

politikere og opinionsledere» (s. 23). Som en konsekvens av dette har skillet mellom merkevareidentitet og bedriftsidentitet mer og mer blitt visket ut. Identitets- og merkevarebygging har gått fra «å være en slags støttestøttefunksjon i bedrifter» til å bli noe som angår selve «kjernen av det virksomheter driver med». Bedriftene leverer ikke bare produkter, men også «verdier, idealer og symboler som folk mer eller mindre aktivt relaterer seg til og lar forme egen meningsdanning og identitet» (ibid.). Dette betyr at de er blitt aktører på den «symbolske markedsplass». De må sørge for å være synlige, ikke bare på papiret og i markedsføringen, men også i produktet, i produksjonsprosessen og i den daglige drift. I så måte er den innadrettede kommunikasjonen er like viktig som den utadrettede, for moderne arbeidstakere er stolt over å være tilknyttet selskaper som har et sterkt merkenavn og godt omdømme (ibid.).

Bedrifter må i dag legge seg i selen for å bli attraktive på arbeidsmarkedet. Særlig viktig er det å appellere til «de grunnelementene som kommuniseres sterkest i næringslivet i dag» og som er knyttet til «kompetanse, kreativitet og innovasjon» (s. 24). De må kunne «kommunisere muligheter til personlig utvikling og varierte arbeidsoppgaver», for på den måten tiltrekker de seg slik arbeidskraft som er «en forutsetning for å overleve i skarp konkurranse». Nettopp her kommer kunsten til nytte. For «kunst representerer en annen type kunnskap enn den typisk faktaorienterte eller vitenskapelige kunnskap», heter det i rapporten (ibid.). Kunst er en «spesiell aktivitet» som kan forstås som «en type kommunikasjon rettet mot å se verden annerledes enn det hverdagslige/typiske, eller i hvert fall rettet mot å sette i gang en refleksjon hvor man snur og vender på vante forestillinger» (s. 25). Med hensyn til «forretningsprosesser som er knyttet opp mot identitet, omdømme og merkevarebygging, virker det som det nettopp er kunstens evne til å snu og vende på ting som etterspørres, sammen med kunsten som et verktøy for og uttrykk for kreativitet» (s. 25).

I utviklingen av slike resonnementer viser SINTEF-rapporten blant annet til Florida. Hans forskning synes å ha vist at «vi er på vei inn i en økonomi der bedrifter bør fremstå som et sted som både tilbyr faglig utvikling og kreativ utfoldelse, for å være i stand til å tiltrekke seg og holde på talentfulle arbeidstakere» (s. 29). Det er nettopp «den kreative klasse» de må forsøke å appellere til – den «klasse» som «velger arbeidssted ut i fra spennende oppgaver i bedrifter med godt omdømme som er lokalisert på steder med et godt kultur- og opplevelsestilbud» (ibid.).

Kunsten kan altså være til nytte på mange forskjellige måter. Spørsmålet er hvordan man går fram for å utnytte disse mulighetene. Ved å plassere nyskapende, utfordrende verk i arbeidsmiljøet, kan man kommunisere en bedrifts identitet til omverdenen på en original måte og slik hjelpe den med å skille seg ut i markedet. På denne måten kan man også kan man stimulere til «spontane samtaler» som kan bidra til å «skru bedriften bedre sammen» (s. 27). I tillegg «kommer den verdien det er å reflektere over kunst i seg selv, som kommer som en effekt av at man blir fortrolig med nye

kunstuttrykk» (s. 29). Alt dette framgår visstnok av erfaringer fra firmaet GC Rieber, der «kreativitet» er «kjerneverdi».

For så vidt kan tradisjonell «utsmykning» av omgivelsene ha en viss verdi. Men full utnyttelse av kunst som produktivkraft blir ikke mulig før kunstens egne verdier og teknikker blir integrert i selve den praktiske arbeidsvirksomhet, slik at gamle skiller mellom følelse og fornuft, glede og nytte, undring og effektivitet begynner å bli visket ut. Kunstnerisk virksomhet må derfor ut av atelierene og galleriene og inn i vanlige menneskers liv. Bedriftene oppfordres til å «lage kunst ut av hverdagslige situasjoner», slik for eksempel renovasjonsvesenet i Bergen la til rette for da de inviterte kunstneren Ole Hamre til å gjøre et oppdrag der mange av de ansatte ble involvert underveis. Slike prosjekter gir de ansatte muligheten til komme i kontakt med sine kreative sider, heter det; de lærer å tenke nytt og annerledes, de får oppleve skaperglede osv. (jf. s. 29).

Kunstprosesser av dette slaget er av særlig nytte i organisasjons- og ledelsesutvikling. Når endring må til, er det viktig at alle medarbeidere kan bidra som aktivt skapende. De må være innforstått med at «prosessen man går inn i er nødvendig og representerer nye muligheter». Særlig innledningsvis er det avgjørende at de inntar en holdning preget av åpenhet og utforskertrang. Nettopp da er den kunstfaglige kompetansen en verdifull ressurs. SINTEF-rapporten går ut fra at slike prosesser må gjennom tre faser: «Unfreezing, change og refreezing». Først dreier det om å myke opp og løsrive seg fra faste mønstre; «organisasjonen mobiliseres til endring». Deretter finner det sted en endring som til sist skal institusjonaliseres og bli til varige handlingsmønstre. Kunstnernes oppgave er å sette det hele i gang, de er eksperter på «unfreezing». Deres oppgave må være å «øke en organisasjons vilje til endring, og å tydeliggjøre hvilke hindringer som kan forventes i et endringsarbeid» (ibid.). Ved å «inkludere folk i en kunstnerisk prosess hvor de åpner opp for andre måter å tenke, kommunisere og handle på», vil de kunne «berede grunnen for at ansatte har lyst til å tenke nytt og prøve nye løsninger» (s. 34).

I stedet for at de ansatte oppfordres til å «analysere og systematisere» de forhold som trenger forandring, bidrar kunstneren med utradisjonelle metoder:

«Kunstneren bruker virkemidler som skiller seg fra direkte analyser og rasjonell argumentasjon. Bærebjelken er den ikke-verbaliserte og kroppsliggjorte kunnskaps- og kommunikasjonsformen i bedriften, uttrykt gjennom fotografier og dans. Balansekunsten er å velge en uttrykksform og en arbeidsmåte som utfordrer folk nok til å bevege seg, men å unngå å være så fremmedartet at folk distanserer seg helt fra prosessen» (Ervik et al. 2009, s. 34-35).

I bedrifter der endring er normen, må arbeidet nødvendigvis få et visst kunstnerisk preg, ikke bare i avgrensede prosjektperioder, men som normaltilstand. Dette innebærer tilegnelse og

utnyttelse av erkjennelsesformer som tradisjonelt har vært forbeholdt skapende kunstnere. I moderne bedrifter er det viktig «å gi rom for flere måter å oppleve og oppdage verden på enn den rent verbale og/eller logisk-rasjonelle måten» (s. 33). Her kan kunsten bidra ved at den nettopp gir «sammensatte erfaringer» knyttet til «spontanitet, improvisasjon, sensitivitet i kommunikasjon etc.» (ibid.). I den grad medarbeidere klarer å utvikle seg gjennom slike erfaringer, driver de med det som i rapporten kalles «helhetlig læring». Slik læring står i kontrast til «det rådende paradigme», som hviler på en nokså snever verbalspråklig rasjonalitet (ibid.). «Helhetlig læring», påstås det, gjør krav på et «helhetsspråk» som inkluderer «alle andre sansbare ytringer». Dette språket «er menneskets frambringelse av sansbare ytringer eller uttrykk av alle slag som kan gi meddelelse om sanseinntrykk, tanker, følelser osv. fra individ til individ» (ibid.).

Det er ikke nødvendig å referere mer utførlig fra denne rapporten for å kunne identifisere den som beslektet med en eldre «kunstnerkritikk». Begrepet om kunsten – både verket, subjektet og prosessen – står her for en rekke sentrale forhold av utpreget positiv verdi som også synes å ha fremtiden for seg. For så vidt kan det sies å ivareta en slags utopisk rest. Men det er ikke lenger et kritisk begrep, i den forstand at det tydeliggjør motsetninger og konflikter, og det synes ikke lenger å indikere noen slags systemoverskridende perspektiv. Overordnede begreper som «fremmedgjøring» og «frigjøring» er skiftet ut med begreper om «innovasjon» og «verdiskaping», men kjerneverdien «kreativitet» er i behold, sammen med sær sagt alle underordnede begreper som kretser rundt dette: spontanitet, åpenhet, sanselighet, fantasi, lekenhet m. v. Som i eldre utopiske visjoner blir kunsten her ikke først og fremst behandlet som et område for seg, der vanlige mennesker evt. innfinder seg som passivt publikum, men nettopp som en dimensjon ved det daglige arbeid for alle. Med denne opphevingen av den gamle motsetning mellom kunst og hverdagsliv, er det utsikter til at mennesket kan bli helt igjen. I arbeid og læring gjør det bruk av «sammensatte erfaringer» ved hjelp av et «helhetlig språk». Som hos Fromm eller Marcuse – eller Marx – antydes her en tilværelse i framtid som er rikere, mer autentisk og fullstendig enn den folk flest har fått oppleve til nå. I begge tilfeller hevdes kunsten, eller det kunstnerisk fornyede arbeid, å ha potensiale til å «gjenopplive sansene våre, og dermed også utvide området for hva vi ser, hører, får med oss», hvilket igjen fører til at vi blir til «mer oppmerksomme, mer reflekterende og mer deltakende mennesker i verden» (Mollerin 2011 s. 142).

SINTEFs kunstutredning for Nærings- og handelsdepartementet kan sammenfattes på denne måten:

**kreativitet, innovasjon**

(«skapende kraft», «nytenking»,  
«originalitet»)

**kunst**

(sanselighet,  
fantasi)

**følelse**

ikke-verbal  
(«kroppsliggjort  
kunnskap»)

åpenhet  
(«unfreezing»)

**glede**

(«personlig utvikling»)

**vitenskap**

(«analyse og systematisering»,  
«faktaorientering»)

**fornuft**

verbal  
(«rasjonell  
argumentasjon»)

**lukning**

(«refreezing»)

**nytte**

(«verdiskaping»)

**enhet**

(«sammensatte erfaringer»,  
«helhetsspråk»)

Denne nye versjonen av «kunstnerkritikken» er ikke farlig og utfordrende, men harmoniserende og konstruktiv. I den grad sentral-ord som «kreativitet» har en motsats her, er det underforstått snarere enn tydelig markert. For øvrig er det i motsetningsparene mer av et både–og–forhold enn et enten–eller. Betoningen av «sammensatte» og «helhetlige» forhold peker i samme retning. Elementene kan nok sies å være hentet fra en eldre kunstnerkritikk, men slik at den kritiske brodden er fjernet. Dette beror på at det her ikke lenger blir framhevet noen motsetning mellom det som er et mål i seg selv og det som kan være et mer eller mindre effektivt middel for andre mål: Kunsten er ikke lenger en motgift til det som er nyttig og lønnsomt, men en innsatsfaktor på linje med andre.

Som uttrykk for denne versjonen er SINTEF-rapporten tidstypisk. Først og fremst er den en gjengivelse av noen ideer om kunst og næringsliv som etter hvert er blitt både utbredt og godt etablert (Cottingham 2013, s. 389). Med eller uten direkte referanse til Floridas *Rise of the Creative Class* (2002) – og til beslektede verk som Howkins *Creative Economy* (2002) og Landrys *Creative*

*Cities* (2000) – har offisielle dokumenter i senere år tatt fatt i disse ideene, som utgangspunkt for politikk-utforming. Strategier for innovasjon og entreprenørskap er blitt utformet på dette grunnlaget, på samme måte som strategier for stedsutvikling i byer og regioner.

Kulturdepartementet la i Kulturutredningen 2014 vekt på at «kulturbasert næringsutvikling» kan bidra til bedre konkurransevne og økt verdiskaping, ikke bare gjennom satsning på «kreative næringer», men kanskje vel så mye gjennom «kompetanseoverføring» til det øvrige næringsliv. Kunsten kan «fungere som en innovasjonskraft i en næringsammenheng», het det her. Den kan være «en kilde til nytenking», gi «et tilskudd av kreativitet» osv. «Når næringsvirksomhet i økende grad har kommet til å dreie seg om kunnskapsutvikling gjennom innovasjoner, understreker dette kulturnæringenes verdi, ikke bare for sin egen del, men i forhold til andre næringer» (NOU 2013: 4, s. ). Mye av samme synsmåte kom til uttrykk i Kulturdepartementets stortingsmelding om Kultur og næring (2004-05):

«Når det vert argumentert for at kunst og kultur er viktig både for innovasjon og verdiskaping, er dette for det første utleidd av førestillinga om at den kreative sektoren er ein stadig viktigare del av den økonomiske utviklinga. For det andre vert kreativitet vurdert som essensielt for økonomien meir generelt, også på arbeidsplassar som ikkje inngår i den kreative sektoren. Det vert såleis lagt vekt på at kreative arbeidarar er heilt avgjerande for vitaliteten i byar og regionar og for den nasjonale økonomien» (St.meld. 22 (2004–2005), s. ).

#### **6.5.2. Eksempel 4: Honnørord for enhver anledning**

Kunstnerkritikk i ny versjon er gangbar i mange sammenhenger. På den ene siden synes den å kunne gi et perspektiv på arbeidslivets utfordringer som kan virke legitimerende i lys av allment utbredte verdier, og dermed tilføre både mening og motivasjon. På den andre siden stiller den til rådighet en argumentasjon som kan tas i bruk av forskjellige interessegrupper og til forskjellige formål. Enten det dreier seg om få bevilgninger til kulturhus eller forsvare de estetiske fagene i skolen, eller kreve «satsing på kultur» i større alminnelighet, har forestillingen om kreativitetens særlige betydning i en ny, innovasjonsdrevet økonomi åpnet for nye, slagkraftige begrunnelser.

Det er derfor ikke vanskelig å forstå at sentrale sammenhenger i den gamle kunstnerkritikken kan være ivaretatt i en politisk diskurs som i dag virker vel etablert på tvers av partiskillene og som kan tas i bruk for en rekke forskjellige formål. I dag er det ikke lenger noe kontroversielt ved gamle slagordene om frihet og kreativitet; snarere er de honnør-ord til bruk ved offisielle anledninger.

Statssekretær i Nærings- og handelsdepartementet, Karin Yrvin, holdt i april 2006 et innlegg på et seminar arrangert av Nordisk Innovasjonscenter, om temaet «Mangfold i styre og ledelse –



verdiskaping eller likestilling?» Her var Floridas innflytelse på regjeringens politikk tydelig uttalt. Hovedpoenget var nettopp at «mangfoldspolitikk også er god næringspolitikk». Større mangfold vil skape et rikere samfunn. Ifølge Yrvin er det regjeringens overordnede mål for næringspolitikken å gjøre Norge til et av de «ledende innovative, dynamiske og kunnskapsbaserte land i verden innenfor de områdene hvor vi har fortrinn». For å nå dette målet «må vi innrette oss slik at vi gjør bruk av hele humankapitalen.» Dette betyr at «mennesket er målet.» Derfor må regjeringen prioritere personlig frihet. Og «personlig frihet bygges best på respekt for andre, på toleranse og mangfold, på åpenhet og raushet. Frie og trygge mennesker er skapende og kreative mennesker. Et mangfold av skapende og kreative mennesker gir grunnlag for et livskraftig og rikt samfunn». Derfor er også næringslivet tjent med mangfold, det gir både rettferd og nytte. Den gode nyheten er at man kan få både i pose og i sekk: «Ønsket om menneskeverd, integrering og likestilling gir grunnlag for økt innovasjon, verdiskaping og lønnsomhet».

Ved denne anledning gir koplingen av frihet, mangfold og kreativitet mulighet til å framstille offisielle politiske målsettinger om kulturell integrering og økonomisk vekst som enkelt sammenfallende. «At mangfold er en kilde til økt verdiskaping, er ikke bare basert på tro», insisterte Yrvin, «vi får også støtte fra forskningen». Richard Florida «har gjort seg kjent for spennende teorier om forholdet mellom mangfold, kreativitet og økonomisk vekst». Siden «han ser humankapitalen som grunnpilaren for innovasjon og økonomiske vekst», setter han – akkurat som regjeringen – «mennesket i sentrum». Det moderne samfunns største resurs er nettopp de kreative menneskelige ressurser som tiltrekkes «av steder som har klart å utvikle toleranse, mangfold og åpenhet for variasjon og nytenkning». Mennesker av den kreative typen foretrekker, ifølge Floridas forskning, steder hvor de har «mulighet for å leve og uttrykke seg fritt», hvilket innebærer at «bedriftene må finne seg i å flytte etter.»

Hvis dette stemmer, vil Norge være særlig tjent med å utnytte den varierte kompetanse som våre nye landsmenn kan bidra med. En viktig forutsetning for at landet skal kunne utvikle seg økonomisk og sosialt, er at vi klarer å utnytte de ressursene som våre innbyggere av ikke-vestlig opprinnelse utgjør». «På bakgrunn av dette opprettet regjeringen i januar Integrerings- og mangfoldsdirektoratet». Også etableringen av Norsk senter for flerkulturell verdiskaping kommer som en konsekvens av disse innsiktene. Gjennom slike ordninger vil den norske stat støtte forskjellige gründerskap for å sikre «større mangfold og økt lønnsomhet i norsk næringsliv i en videre kontekst».

Det er ikke bare de rødgrønne partiene som har latt seg inspirere av Florida. På vegne av regjeringen Bondevik II var statssekretær i Kultur- og kirke departementet, Yngve Slettholm, i stand

til å tydeliggjøre dette i en tale om «Kunst og kultur – mer enn pynten på kransekaka», som han holdt under den Nasjonale konferanse om Den kulturelle skolesekken i juni 2004.

Her viste han til at kunst og kultur ofte blir bagatellisert som en slags «pynt»: «et innslag som innledning til en konferanse, noe fint til avslutning, eller noe vi bruker til avkobling fra noe mer alvorlig og belastende». Men dette stemmer ikke, hevdet han. Kunst er ikke avkobling, men «tilkobling». Det dreier seg om «noe grunnleggende i tilværelsen». Og det er nettopp et slikt syn som ligger til grunn for Den kulturelle skolesekken, hevder Slettholm.

Slettholm viste til en finsksvensk hjerneforsker som lenge hadde vært opptatt av forholdet mellom det rasjonelle og irrasjonelle i mennesket med særlig fokus på barns lek. Vi har ikke bare to hjernedeler, høyre og venstre, men også en tredje, oppdaget han, nemlig «barnehjernen». Denne er ikke så ulik den høyre del, hvor helhetstenkning og estetikk befinner seg. Men egentlig preges hjernen av to grunnkrefter: Den øverste og nederste. Den øverste er «ordens-delen» og den nederste er «kaos-delen». Barnehjernen ligger nærmere den siste. Dette innebærer at barn «forholder seg mer aktivt til kaoskreftene enn voksne». Nettopp i dette kaosfeltet er det at lek, kreativitet og nytenkning oppstår. Derfor har barn, i større grad enn voksne, evnen til å se mulighetene fremfor hindringene. «Der voksne ser regelbundethet», påsto statssekretæren, «ser barn frihet og muligheter». Slik har hjerneforskningen gitt støtte til det gamle uttrykk: «å bevare barnet i seg». Dette kan regjeringen bidra til ved å åpne opp for «mer lek, fantasi og skaperglede i skolen». I dette ligger Den kulturelle skolesekkens store samfunnsmessige betydning. Ved å dyrke den «naturlige koplingen» mellom barn og kunst, satser regjeringen med dette på å utvikle kreativ humankapital. «Arbeid med kunstneriske uttrykksformer har vist seg å styrke evnen til samhandling og kommunikasjon og å stimulere evnen til symbolbehandling og evne til nyskaping», påpekte Slettholm – og alt dette «er nødvendig kompetanse i et høyteknologisk og flerkulturelt samfunn som vårt».

I slik sammenheng passer Floridas studier som hånd i hanske. Her er nok et eksempel på forskning som har «fremmet kultur og kreativitet som grunnleggende for samfunnsutviklingen». Slettholmen viste til Floridas oppfordring om å «forløse de kreative krefter i samfunnet» ved å investere i det «kreative økosystem» – og siterer ham til avslutning: «Pass på at alle og enhver, særlig barn, har muligheten til å være kreative. En god og livslang utdanning er essensielt for å utvikle og verdsette kreative individer som en ressurs for samfunnet».

## 7. SLUTTORD

I denne oppgaven har jeg utforsket noen forbindelser mellom 1960-tallets allmenne frihetsretorikk og den ideologiske appellen til markedsliberale reformer som er forbundet med det tidlige 80-tallets Høyrebølge (med stor H) (kap. 1). Dessuten har jeg undersøkt noen sammenhenger mellom en eldre fremmedgjøringsproblematikk og en nyere bedrifts- og ledelseskultur med syn for personlig motivasjon og kreativitet som kan ha bidratt til en mer langvarig høyrebølge (med liten h) (kap. 5). Til sist har jeg forøkt å vise hvordan en radikal «kunstnerkritikk» er blitt tatt opp i en næringspolitisk retorikk orientert mot gründervirksomhet og innovasjon, med det resultat at skillet mellom disse politisk-ideologiske og økonomisk-administrative diskursene er blitt visket ut på avgjørende punkter (kap. 6). I alt dette har jeg prøvd å ta vare på Quentin Skinners (2009) innsikt i hvordan "innovative ideologer" søker legitimitet for sine prosjekter gjennom tilegnelse av et "evaluativt vokabular" som allerede er for hånden (kap. 2.5) - samtidig som jeg har prøvd å vise relevansen av Albert Hirschmans (1991) påvisning av at den slags tilegnelse, gjennom små, tilsynelatende ubetydelige justeringer, kan innebære en ideologisk reorientering som er så drastisk at de elementer som danner kontinuitet gjennom det hele nesten ikke er til å kjenne igjen (kap. 2.6).

I alle delundersøkelsene har det vært om å gjøre å identifisere likhet på tvers av politiske motsetninger og kontinuitet gjennom historiske brudd. Ved hjelp av et begrep om «radikal individualisme» har jeg forsøkt å utvikle en nøkkel til forståelse av disse sammenhengene (kap. 3 og 4). I helt allmenne vendinger kan man si at det dreier seg om en livsoppfatning der fri selvrealisering har høyeste prioritet: Den enkelte skal ha mulighet til å utfolde seg spontant og naturlig, på egne vilkår, uten ytre begrensninger av noe slag. Dette får konsekvenser for oppfatningen av de fleste samfunnsinstitusjoner – lønnsarbeidet, kjernefamilien, skolen m.v. – så vel som for personlig identitetsfølelse og moral. For å komme frem til en idealtypisk forståelse av en slik livsholdning, er det imidlertid ikke nok å få tak i denne abstrakte kjernebetydningen. Det er også nødvendig å gjøre regning med de typiske variantene som fremkommer når den blir satt inn i forskjellige praktiske og politiske situasjoner. «Radikal individualisme» kan arte seg som outsider-litteratur eller kritisk teori (kap. 3.2 og 4.2), eller også som anti-byråkratisk ledelsesfilosofi av nyere slag (kap. 5.4 - 5.5 og 5.8 – 5.9). I noen sammenhenger er det spørsmål om sosial interaksjon som kommer i forgrunnen, med kritisk brodd mot regler og rutiner, autoritetsforhold og formelle posisjoner; i andre sammenhenger er det snarere spørsmål om kunnskap og kommunikasjon – med skepsis mot ensidig rasjonalitet i enhver form. Den vesentlige enheten i dette mangfoldet fremgår av kunstverkets og kunstnerskikkelsens relevans som ideal og modell i nær sagt enhver sammenheng. Det særlige

kritiske potensialet i den «radikale individualismen» framgår antakelig mest presist om den behandles som en «kunstnerkritikk» (kap. 5.1 – 5.4).

I denne oppgaven har jeg gjort bruk av tre forskjellige tilnæringsmåter. I første omgang dreide seg om å finne holdepunkter i nyere forskning av historisk og samfunnsvitenskapelig slag. Jeg kunne ikke begynne på *scratch*: For å utvikle problemstillingen har det vært nødvendig å gjennomgå en rekke faglige bidrag som berører den type sammenhenger som jeg er opptatt av her. Gjennom empiriske punktstudier har jeg så forsøkt å avdekke forskjellige forgreininger av den begrepsverden som er organisert rundt kravet om fri selvrealisering. Ved hjelp av kultur- og faghistoriske oversikter har jeg også forsøkt å opparbeide noen relevante historiske kontekster for slike undersøkelser. Nærmest kildene er jeg kommet i behandlingen av en del utvalgte eksemplariske tekster. I norsk sammenheng har det dreid seg om så forskjelligartet materiale som Axel Jensens romaner (kap.3.2), Erik Grønseths familiesosiologi (4.2.3), Jan Spurkelands ledelsesteori (5.5) og en SINTEF-utredning om kunst og næring (6.5.1). Her er det alt sammen blitt behandlet som uttrykk for en underliggende «radikal individualisme». Gjennom «klyngeanalyse» (se kap. 2.4) har jeg forsøkt å tydeliggjøre noen sentrale strukturerende begrepssammenhenger som i hvert tilfelle kommer til uttrykk på en særlig måte, for dermed å synliggjøre slektskapet mellom dem. Det er ved å sammenholde slike begrepssammenhenger at jeg har prøvd å sannsynliggjøre en mulig kontinuitet mellom 1960-årenes ny-radikalisme og høyrebølgen fra omkring 1980. På denne måten har det vært meningen å kaste lys over den kulturelle side ved denne utviklingen, og supplere tidligere historiske redegjørelser som særlig har lagt vekt på de økonomisk-administrative sider av saken.

Formålet med denne oppgaven har vært å legge til rette for studiet av noen paradoksale sammenhenger i nyere politisk kulturhistorie. Selv om disse sammenhengene er omfattende og innfløkte, har jeg her måttet nøye meg med et begrenset utvalg av empirisk materiale. Dette kan være tilstrekkelig for en eksplorerende studie som denne, men ikke for en uttømmende historisk redegjørelse. Det jeg håper å kunne utrette med denne oppgaven, er ikke å presentere en endelig konklusjon, men å åpne et felt for videre studier.

## LITTERATUR

- Adlington, Robert: «Expressive Revolutions: «1968» and Music in the Netherlands», i: Kutschke, Beate og Norton, Barley (red): *Music and Protest in 1968*. Cambridge 2013: Cambridge University Press
- Althusser, Louis: *For Marx* (1965). Oslo 1969: Ny Dag
- Amdam, Rolv Petter og Bjarnar, Ove: «The Regional Dissemination of American Productivity Models in Norway in the 1950s and 1960», i Kipping, Matthias og Bjarnar Ove (red.). *The Americanisation of European Business*. London 1998: Routledge.
- Amdam, Rolv Petter et al.: *Markedsøkonomiens utvikling*. Bergen 2012: Fagbokforlaget
- Aron, Raymond: *Studentrevolusjon – myte og virkelighet*. Oslo 1969: Cappelen
- Andersen, Håkon With: «Taylor, Ford og den rasjonelle fabrikken», i: Andersen, Håkon W. et al.: *Fabrikken*. Oslo 2004: Spartacus
- Bauman, Zygmunt: *Arbejde, forbrugerisme og de nye fattige*. København 2002: Hans Reitzel
- Bell, Daniel: *The Cultural Contradictions of Capitalism* (1976). New York 1996: Basic Books.
- Berg-Eriksen, Trond et al.: *Norsk idéhistorie*, bd. 6: *Et lite land i verden*. Oslo 2003: Aschehoug
- Bergh, Trond: «Arbeiderpartiet og statens styrende hånd», i: Nordby, Trond (red): *Arbeiderpartiet og planstyret 1945–1965*. Oslo 1993: Universitetsforlaget
- Berman, Marshall: *The Politics of Authenticity* (1970). London 2009: Verso
- Berman, Marshall: *All That Is Solid Melts Into Air. The Experience of Modernity*. London og New York 1982: Verso
- Berntsen, Harald: *Det lange friminuttet. Et essay om ungdom i 1960-åra*. Oslo 1998: Aschehoug
- Bjørneboe, Jens: «Tale til årets russ» (1956), i: *Norge, mitt Norge*. Oslo 1968: Pax
- Blom, Ida og Sogner, Sølvi (red): *Med kjønnsperspektiv på norsk historie*. Oslo 2005: Cappelen akademisk.
- Bloom, Allan: *The Closing of the American Mind*. New York 1987: Simon & Schuster
- Boltanski, Luc og Chiapello, Eve: *The New Spirit of Capitalism*. London 2007: Verso
- Bronner, Eric: *Critical Theory: A Very Short Introduction*. Oxford 2012: Oxford University Press
- Brown, Bruce: *Marx, Freud, and the Critique of Everyday Life* (1973). New York 2009: Monthly Review

- Brown, Timothy og Anton, Lorena (red): *Between the Avant-Garde and the Everyday. Subversive Politics in Europe from 1957 to the Present*. New York 2011: Berghahn
- Burke, Peter: *Varieties of Cultural History*. Cambridge 1997: Polity Press
- Buys, Joseph: «I Am Searching for Field Character» (1973), i: Harrison, Charles og Wood, Paul: *Art in Theory 1900–2000*. London 2003: Blackwell
- Cannadine, David: «The Context, Performance and Meaning of Ritual: The British Monarchy and the «Invention of Tradition», c. 1820-1977», i: Hobsbawm, Eric og Ranger, Terence (red): *The Invention of Tradition*. Cambridge 1983: Cambridge University Press
- Champy, James og Hammer, Michael: *Reengineering the Corporation*. 1993  
Norsk utgave: *Totalfornyelse*. Oslo 1994: Hjemmet
- Charters, Ann: «Introduction», i: Kerouac, Jack: *On the Road* (1957). London 2000: Penguin
- Cohn-Bendit, Daniel og Gabriel: *Den senile kommunismen*. Oslo 1969: Pax
- Cooper, David: «Beyond Words» (1967), i: Cooper, David (red): *The Dialectics of Liberation*. London 2015: Verso
- Cooper, David: *Familiens død* (1971). Oslo 1973: Pax
- Cordtsen, Kjell: «Ny-radikalismen», i Cordtsen, Kjell: *Blodflekken på veien*. Oslo 1967: Pax.
- Cottingham, David: *The Avant Garde: A Very Short Introduction*. Oxford 2013: Oxford University Press
- Darnton, Robert: *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*. New York 1984: Basic Books
- Du Gay, Paul: *In Praise of Bureaucracy*. London 2000: Sage Publications
- Du Gay, Paul og Morgan, Glenn (red.): *New Spirits of Capitalism?* London 2013: Oxford Press.
- Eagleton, Terry: *The Ideology of the Aesthetic*. London 1990: Blackwell
- Eagleton, Terry: *Marx and Freedom*. London 1997: Phoenix
- Ehrenreich, Barbara: *Dancing in the Streets. A History of Collective Joy*. London 2007: Granta Books
- Ekman, Susanne. «Authenticity at Work: Questioning the New Spirit of Capitalism from a Micro-Sociological perspective», i Du Gay, Paul og Morgan, Glenn (red.): *New Spirits of Capitalism?* 2013: Oxford Press.
- Eliassen, Knut Ove: «Fabrikken i kulturen», i: Andersen, Håkon With et al.: *Fabrikken*. Oslo 2004: Spartacus
- Elster, Jon: «Innledning», i: Karl Marx: *Samfunn og frihet. En antologi*. Oslo 1965: Pax

- Engels, Friedrich: *Familiens, privateiendommens og statens opprinnelse* (1884). Oslo 1970: Ny Dag
- Eriksen, Thomas Hylland: *Hva er sosialantropologi?* Oslo 2006: Universitetsforlaget
- Eriksson, Robert: *Bare gjør det. Trofast rebell for Siv og Erna*. Oslo 2016: Kagge
- Ervik, Kristiane et al: *Kunst og næring – betingelser og bruksområder for kunsttjenester i bedrifters verdiskapende prosesser*. Trondheim 2009: SINTEF
- Feenberg, Andrew: *The Philosophy of Praxis. Marx, Lukàcs and the Frankfurt School*. London 2014: Verso
- Feldman, Gene og Gartnerberg, Max (red): *The Beat Generation and the Angry Young Men*. New York 1958: Citadel Press
- Florida, Richard: *The Rise of the Creative Class: and how it's transforming work, leisure, community and everyday life*. New York 2002; Basic Books
- Foss, S.K: *Rhetorical Criticism. Exploration & Practice*. Prospect Heights, Ill. 1996: Waveland Press
- Frank, Thomas: *The Conquest of Cool. Business, Culture, Counterculture, and the Rise of Hip Consumerism*. Chicago 1998: University of Chicago Press
- Frank, Thomas: «The Why Johnny Can't Dissent», i Duncombe, Stephen (red): *Cultural Resistance Reader*. London 2002: Verso
- Fromm, Erich: *The Fear of Freedom* (1942). London 2001: Routledge  
Norsk utgave: *Flukten fra friheten*. Oslo 1965: Pax
- Fromm, Erich: *Det sunne samfunn* (1955). Oslo 1967: Pax
- Fromm, Erich: *Om Marx og Freud* (1970). Oslo 1972: Pax
- Fromm, Erich: *To Have or to Be?* (1976). London 2013: Bloomsbury
- Frykman, Jonas og Löfgren, Orvar: *Det kultiverte mennesket*. Oslo 1994: Pax
- Furre, Berge: *Norsk historie 1914-2000*. Oslo 2007: Det Norske Samlaget.
- Førland, Tor Egil og Korsvik, Trine Rogg (red.): *1968: Opprør og motkultur på norsk*. Oslo 2006: Pax.
- Geertz, Clifford: «Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture», i: *The Interpretation of Cultures*. New York 1973: Basic Books
- Gentikow, Barbara: *En skitten strøm*. Oslo 1974: Gyldendal
- Gombrich, Ernst: *In Search of Cultural History*. Oxford 1978: Oxford University Press

- Goodman, Paul: *Growing Up Absurd. Problem of Youth in the Organized Society* (1956). New York 2012: NYRB
- Graeber, David: *The Utopia of Rules. On Technology, Stupidity, and the Secret Joys of Bureaucracy*. New York 2015: Melville House
- Grønseth, Erik: *Familie, seksualitet og samfunn*. Oslo 1966/1972: Pax
- Gran, Anne-Britt og Da Paoli, Donatella: *Kunst og kapital: nye forbindelser mellom kunst, estetikk og næringsliv*. Oslo 2005: Pax
- Gulowsen, Jon: *Arbeidsvilkår*. Oslo 1975: Tanum-Norli.
- Hammer, Michael: *Totalfornyelse*. Oslo 1994: Hjemmet
- Handy, Charles: *The Age of Unreason*. Cambridge, Mass. 1991: Harvard Business Review Press
- Harvey, David: *A Brief History of Neoliberalism*. New York 2007: Oxford University Press.
- Harvey, David: *A Companion to Marx's Capital*. London 2010: Verso
- Heiret, Jan: «International Management Strategies and Models of Industrial Relations – A Norwegian Experience», i: Fleming, Daniel og Thörnqvist, Christer (red.): *Nordic Management–Labour Relations and Internationalization*. Copenhagen 2003: Nordic Counsel of Ministers
- Helle, Knut et al.: *Grunnbok i Norges historie*. Oslo 2013: Universitetsforlaget.
- Helsvig, Kim G.: *Pax forlag 1964–2014. En bedrift*. Oslo 2014: Pax
- Heilbroner, Robert L.: *The Worldly Philosophers* (1953). New York 1999: Simon and Schuster
- Hirschman, Albert O.: *The Rhetoric of Reaction*. Cambridge, Mass. 1991: Harvard University Press
- Hobsbawm, Eric: *Ekstremismens tidsalder*. Oslo 1997: Gyldendal.
- Hoffman, Abbie: *Revolution for the Hell of It* (1968). New York 2005: Thunder's Mouth Press
- Hoffman, Abbie: *The Autobiography of Abbie Hoffman*. New York 1982: Four Walls Eight Windows
- Horn, Gerd-Rainer: *The Spirit of '68. Rebellion in Western Europe and North America 1956–1976*. Oxford 2007: Oxford University Press
- Huczynski, Andrej A.: *Management Gurus*. London/New York 1993: Routledge
- Iversen, Gunnar: «Arbeidets bevegelsesbilde», i: Andersen, Håkon With et al.: *Fabrikken*. Oslo 2004: Spartacus
- Jensen, Axel: *Ikaros* (1957). Oslo 2012(a): Cappelen



- Jensen, Axel: *Line* (1959). Oslo 2012(b): Cappelen
- Jensen, Axel: *Joachim* (1961). Oslo 2012(c): Cappelen
- Jensen, Axel: «Åpent brev til alkymister i alle land», i: Longum, Leif (red): *I mangel av opprør*. Oslo 1960: Dreyer
- Johannesen, Georg: «Line – en myte om ungdom» (1959), i: *Om den norske tenkemåten*. Oslo 1975: Gyldendal
- Johannesen, Georg: «Axel Jensen og bevissthetens blomst» (1962), i: *Om den norske tenkemåten*. Oslo 1975: Gyldendal
- Johansen, Anders: *Medier – kultur og samfunn*. Bergen 1999: Fagbokforlaget
- Judt, Tony: *Ill Fares the Land*. London 2010: Penguin.
- Kellner, Douglas «introduction», i: Kellner, Douglas (red.): *Art and Liberation: Collected papers of Herbert Marcuse*, bd. 4. London 2007: Routledge
- Kenning, George: «Praxes 1–31», i: Nils Schjander (red): *Hvis jeg bare hadde en bedre sjef. Georg Kenning om ledelse*. Oslo 1987: Hjemmet
- Klemsdal, Lars: «Arbeidsfellesskap», i Nafstad, Hilde Eileen (red.). *Fellesskap og individualisme*. Oslo 2011: Gyldendal
- Korvald, Lars: *Politikk og kall*. Tananger 1982: Rocon
- Koselleck, Reinhart: *Begreper, tid og erfaring*. København 2007: Hans Reitzel
- Laing, Ronald D.: *Erfaringens porter og paradisfuglen*. Oslo 1968: Cappelen
- Langslet, Lars Roar: *Den unge Karl Marx og menneskets «fremmedgjørelse»*. Oslo 1963: Tanum
- Lasch, Christopher: *Den narcissistiske kultur* (1979). Oslo 2006: De norske bokklubbene
- Lasch, Christopher: *Seg selv nok?* (1984). Oslo 1986: Gyldendal
- Lassen, Frank B. og Thorup, Mikkel: «Introduktion til Quentin Skinner og intellektuel historie», i: Skinner, Quentin: *Politik og historie*. København 2009: Hans Reitzel
- Lee, Mia: «The Gruppe Spur: Art as a Revolutionary Medium during the Cold War», i: Brown, Timothy and Anton, Lorena (red): *Between the Avant-Garde and the Everyday*. New York 2011: Berghahn
- Lefebvre, Henri: *The Explosion. Marxism and the French Upheaval*. New York og London 1969: Modern Reader Paperbacks
- Lie, Einar: *Norsk økonomisk politikk etter 1905*. Oslo 2012: Universitetsforlaget

- Lindtner, Synnøve Skarsbø: «Som en frisk vind gjennom stuen». *Kvinnebladet Sirene (1973–1983) og det utvidete politikkbegrepet*. Bergen 2014: UiB
- Longum, Leif: «Forord», i: Longum (red): *I mangel av opprør*. Oslo 1960: Dreyer
- Lorenz, Einhart: *Studentes opprør*. Oslo 1968: Pax
- Lotman, Jurij: *Kultursemiotikk*. Oslo 2008: Cappelen
- Lukes, Steven: *Individualism*. New York 1973: Harper & Row
- Mailer, Norman: *Den hvite neger (1957)*. Oslo 1961: Cappelen
- Marcuse, Herbert: *Om frigjøring*. Oslo 1969: Pax.
- Marcuse, Herbert: *Den estetiske dimensjon*. Oslo 1980: Gyldendal
- Marsdal, Magnus og Wold, Bendik: *Tredje venstre. For en radikal individualisme*. Oslo 2005: Oktober
- Marx, Karl: *Samfunn og frihet. En antologi*. Oslo 1965: Pax
- Marx, Karl: «Økonomisk-filosofiske manuskripter» (1844), i: *Verker i utvalg*, bd. Oslo 1970: Pax
- Marx, Karl: *Det kommunistiske partis manifest og andre ungdomsskrifter*. Oslo 2000: De norske bokklubbene
- Mehren, Stein: «Humanismen og den menneskelige visjon», i: Cordtsen, Kjell (red): *Blodflekkene på veien*. Oslo 1967: Pax
- Mills, C. Wright: *Den sosiologiske fantasi (1959)*. København 2002: Hans Reitzel
- Mollerin, Kaja Schjerven: «Ordet i hjørnet. Om kunst og moral i Susan Sontags forfatterskap», i: *Agora* nr. 2–3, 2011
- Myklebust, Sissel: «Outsidere, konsumkritikk og karakterdannelse rundt 1960», i: Myrvang, Christine et al. (red): *Temmet eller utemmet. Historiske perspektiver på konsum, kultur og dannelse*. Oslo 2004: Pax
- Nieuwenheuyts, Constant: «Manifesto» (1948), i: Danches, Alex (red): *100 Artists` Manifestos*. London 2011: Penguin Classics
- Nilsen, Håvard og Østerberg, Dag: *Statskvinnen. Gro Harlem Brundtland og nyliberalismen*. Oslo 1998: Aschehoug
- Nordin, Svante: *Filosofene. Vesterlandsk tenkning siden 1900*. Oslo 2012: Dreyer
- Notaker, Hallvard: *Høyres historie 1975- 2005*. Oslo 2012: Cappelen.
- NOU 2013: 4. *Kulturutredningen 2014*

- Olstad, Finn: *Frihetens århundre*. Oslo 2010: Pax.
- Olstad, Finn: *Det farlige demokratiet. Om folkestyrets vilkår i Norge gjennom to hundre år*. Oslo 2014: Aschehoug
- Parker, Martin: «Beyond Justification: Dietrologic and the Sociology of Critique», i: Du Gay, Paul og Morgan, Glenn: *New Spirits of Capitalism?* Oxford 2013: Oxford University Press
- Peters, Thomas J. og Waterman, Robert H.: *In Search of Excellence*. New York 1982: Harper & Row  
Norsk utgave: *Derfor er de beste bedre*. Oslo 1986: Hjemmet Fagpresseforlaget
- Peters, Thomas J.: *Thriving on Chaos. Handbook for a Managerial Revolution*. New York 1987: Alfred Knopf  
Norsk utgave: *Kreativt kaos: bedriftens muligheter i en urolig verden*. Oslo 1988: Cappelen
- Peters, Thomas J.: *Liberation Management*. New York 1992: Fawcett–Columbine  
Norsk utgave: *Glem tradisjonene!* Oslo 1993: Hjemmet
- Pas, Niek: «In pursuit of the Invisible Revolution: Sigma in the Netherlands, 1966-1968», i: Brown, Timothy and Anton, Lorena (red): *Between the Avant-Garde and the Everyday*. New York 2011: Berghahn
- Paz, Octavio: *Avantgardens solnedgang*. Oslo 1993: Cappelen
- Ramm, Hans Henrik: *Nå går alt så meget bedre*. Oslo 1985: Atheneum
- Reich, Wilhelm: *Orgasmens funksjon* (1942). Oslo 1973: Pax
- Reich, Wilhelm: «Dialectical Materialism and Psychoanalysis» (1934), i: *Sex-Pol Essays 1929–1934*. London 2012: Verso
- Reiche, Reimut: *Seksualitet og klassekamp*. Oslo 1971: Pax
- Riesman, David: *The Lonely Crowd* (1950). New Haven, Conn. 2001: Yale University Press
- Ross, Andrew: *No-Collar: The Humane Workplace and Its Hidden Costs*. Philadelphia 2004: Temple University Press
- Scott, James C.: *Seeing Like a State*. New Haven 1998: Yale University Press
- Seip, Jens Arup: *Tanke og handling i norsk historie*. Oslo 1968: Gyldendal
- Seip, Jens Arup: *Utsikt over Norges historie*. Oslo 1974: Gyldendal.
- Sejersted, Francis: *Sosialdemokratiets århundre*. Oslo 2013: Pax
- Sennett, Richard: *The Corrosion of Character*. New York 1998: Norton.
- Sennett, Richard: *Respect in a World of Inequality*. New York 2004: Norton.

- Sennett, Richard: *The Culture of the New Capitalism*. New Haven 2006: Yale University Press.
- Skinner, Quentin: «Moralske prinsipper og social forandring», i: *Politik og historie*. København 2009: Hans Reitzel
- Skjervheim, Hans: «Filosofien bak den tyske studentrevolusjonen», i: *Det liberale dilemma og andre essays*. Oslo 1968: Tanum
- Slagstad, Rune: *De nasjonale strateger*. Oslo 1998:Pax.
- Slagstad, Rune: «En annen Marx» (1963), i: *Utvalgte polemikker*. Oslo 2005: Pax
- Slagstad, Rune: «En kirkefar og hans tradisjon – fra Marx til Skjervheim» (1969), i: *Utvalgte polemikker*. Oslo 2005: Pax
- Slagstad, Rune: «Stalin – en stor revolusjonær?» (1972), i: *Utvalgte polemikker*. Oslo 2005: Pax
- Slagstad, Rune: «PaxLeksikon» (1978–1981), i: *Spadestikk*. Oslo 2012
- Slagstad, Rune: «En ny statsskikk?» (1984), i: *Spadestikk*. Oslo 2012: Fagbokforlaget
- Sontag, Susan: «Psychoanalysis and Norman O. Brown's *Life Against Death*» (1961), i: *Against Interpretation and Other Essays*. London 2009: Penguin Classics
- Slettholm, Yngve: «Kunst og kultur – mer enn pynten på kransekaka», 2004  
[https://www.regjeringen.no/no/aktuelt/kunst\\_og\\_kultur\\_mer\\_enn\\_pynten/id268450/](https://www.regjeringen.no/no/aktuelt/kunst_og_kultur_mer_enn_pynten/id268450/)
- Spurkeland, Jan: *Relasjonsledelse*. Oslo 2013: Universitetsforlaget.
- Steen, Thorvald: *Den besværlige historien*. Oslo 2014: Oktober
- Sterrit, David: *The Beats: A Very Short Introduction*. Oxford 2013: Oxford University Press
- St.meld. nr. 22 (2004–2005): *Kultur og næring*
- Taylor, Frederick W.: *Prinsippene for vitenskapelig arbeidsledelse* (1911). Kristiansand 2006: Høyskoleforlaget
- Taylor, Charles: *Autentisitetens etikk*. Oslo 2000: Cappelen
- Thomas, Paul: *Karl Marx*. London 2012: Reaktion Books
- Veiden, Pål og og Burkeland, Solveig: *Samfunnsvitenskapelig ordbok*. Oslo 1999: Spartacus
- Vetlesen, Arne Johan: *Hva er etikk?* Oslo 2007: Universitetsforlaget
- Vollset, Gerd: *Familiepolitikens historie 1970–2000*. NOVA Rapport nr. 1, 2011
- Warrin, Stephen P.: *Taylorism Transformed*. London 1991: University of North Carolina Press.

- Weber, Max: *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd* (1905). Oslo 1995
- Weber, Max: *Makt og byråkrati* (1922). Oslo 2000: Gyldendal
- Weeks, Kathi: *The Problem with Work*. Durham 2011: Duke University Press
- Wilson, Colin: *The Outsider*. London 1956: Gollancz  
Norsk utgave: *Utenfor sirklene*. Oslo 1957: Cappelen
- Yrvin, Karin: «Manfold i styre og ledelse – verdiskaping eller likestilling?», 2006  
[https://www.regjeringen.no/no/dokumentarkiv/id115322/?isfilteropen=True&term=yrvin%20C+florida](https://www.regjeringen.no/no/dokumentarkiv/id115322/?isfilteropen=True&term=yrv%C3%ADn%20C+florida)
- Østerberg, Dag: *Samfunnsteori og nytteteori*. Oslo 1980: Universitetsforlaget
- Østerberg, Dag: *Sosialfilosofi*. Oslo 1982: Gyldendal
- Østerberg, Dag: *Det moderne*. Oslo 1999: Gyldendal
- Østerberg, Dag: «Innledende essay» i: Karl Marx: *Det kommunistiske manifest og andre ungdomsskrifter*. Oslo 2000: De norske bokklubbene
- Østerberg, Dag: *Kritisk situasjonsfilosofi*. Oslo 2011: Gyldendal